Cicero und Panätius

im zweiten Buche über die Pflichten.

Von Prof. Dr. Heinrich Jungblut.

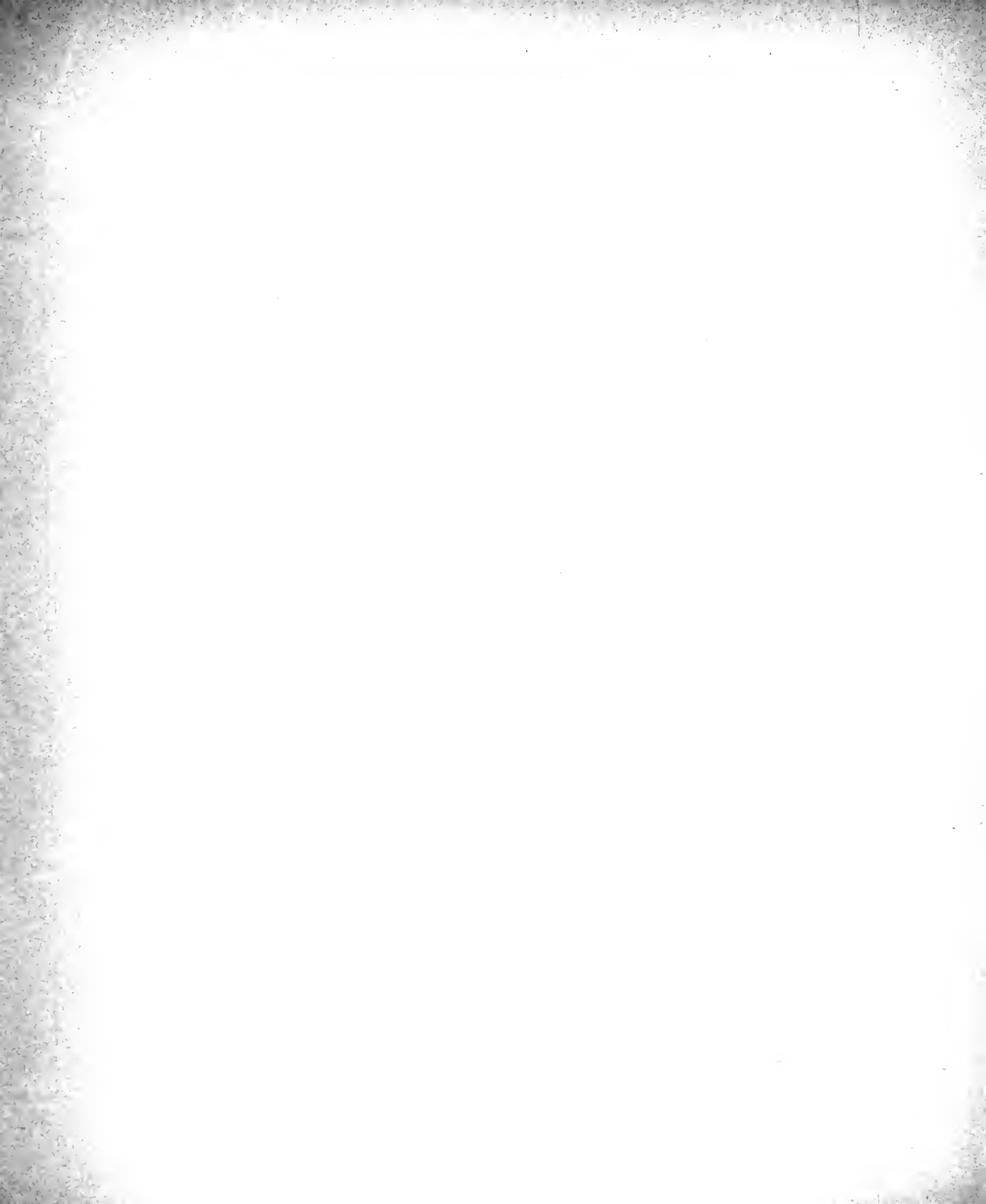
Beilage zum Programm des Lessing-Gymnasiums zu Frankfurt a. M.

Ostern 1910.

Frankfurt a. M.

No. 535. Druck von Enz & Rudolph, Speicherstraße 11.

1910.



In der Abhandlung zum Programm des Lessing-Gymnasiums von 1907 habe ich den Versuch gemacht, Cicero in seinem ersten Buche über die Pflichten von Abschnitt zu Abschnitt zu begleiten, Anordnung und Inhalt der einzelnen Kapitel zu prüfen und so Panätius' Eigentum von Ciceros Zutaten zu scheiden. Im Anschluſs an diesen Aufsatz soll hier eine Untersuchung über das zweite Buch desselben Werkes gegeben werden.

Cicero hat den drei Büchern über die Pflichten drei Vorreden vorausgeschickt, die auf den eigentlichen Inhalt der Bücher wenig Bezug haben. Im zweiten Buche umfaſst dieses Vorwort die §§ 1—8. Im Beginn von § 9 wendet er sich dem Thema zu, indem er an die Einteilung der Pflichtenlehre in fünf Abschnitte erinnert, wie er sie B. I, § 10 im Gegensatz zu der Dreiteilung des Panätius vorgenommen hat, und bezeichnet als Inhalt des zweiten Buches kurz das Nützliche. Hierzu wird im letzten Satze von § 9 bemerkt: „Der Sprachgebrauch [1]) ist in Hinsicht auf dieses Wort vom rechten Wege abgeglitten und allmählich dazu verleitet, das Sittlichgute vom Nutzen zu trennen und zu bestimmen, es gäbe etwas Sittlichgutes, was nicht nützlich, und ein Nützliches, was nicht sittlich gut wäre, das gröſste Verderben, das über das menschliche Leben kommen könnte.“ Das ist ein echt stoischer Satz, aber Panätius konnte ihn nach P. Klohe [2]) in dieser Form nicht aussprechen. Auf ihn könnte wohl der erste Teil zurückgeführt werden, in dem die Untrennbarkeit des Sittlichguten und Nützlichen festgestellt werde, dagegen könnte er nicht die beiden Begriffe für identisch erklärt haben; denn es werde von ihm nach Diog. Laert. VII, 128 zur Glückseligkeit auſser der Tugend noch *ὑγίεια, χορηγία* und *ἰσχύς* verlangt. Die Diogenesstelle lautet nun: *Ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.* Danach sind also allerdings Güter für ein glückseliges Leben notwendig, die nicht in den Bereich des Sittlichen fallen. Trotzdem darf uns diese Nachricht bei Diogenes nicht bestimmen, unsern Satz im § 9 Panätius abzusprechen. Man weiſs ja nicht, welchem Zusammenhange der Satz von Diogenes oder seinem Gewährsmanne entnommen ist, er kann einem Miſsverständnis seine Entstehung verdanken, oder er kann in den Schriften des Panätius eine Erklärung gefunden haben, wonach er sich sehr wohl mit unserer Cicerostelle verträgt. Wir haben zwar von Panätius' Lehre auſser durch Cicero nur sehr spärliche Nachrichten, aber selbst diese ermöglichen es, beide Stellen in Einklang zu bringen. Machen wir uns zunächst klar, was Cicero hier unter utile versteht! Dieser Begriff wird genauer bestimmt in off. I, 9, II, 1 und im Anfange von II, 9. Nach diesen Stellen wird mit „utile“ ein Handeln bezeichnet, das sich auf Erwerb und Verwendung äuſserer Güter bezieht. Diese äuſseren Güter sind Mittel zur Bequemlichkeit und Annehmlichkeit des Lebens, reichliche Geld- und Machtmittel.

---

[1]) Nach R. Hirzel, Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II, S. 260 Anm. ist consuetudo = *συνήθεια* = Umgangssprache. Vgl. Thes. l. l. s. v. consuetudo III. — [2]) P. Klohe, De Ciceronis librorum de officiis fontibus. Greifswald 1889. Dissertat. S. 30 und 38.

Eine andere zusammenfassende Bezeichnung für sie findet sich in dem Satze (II, 18): quorum studiis ea, quae natura desiderat, expleta cumulataque habeamus. Die Worte: „ea, quae natura desiderat" sind aber eine Übersetzung des stoischen „*τὰ κατὰ φύσιν*". [1]) Wenn es also das Thema unseres Buches ist, die Aufgaben zu bestimmen, die beim Erwerb und bei der Verwendung äufserer Güter zu erfüllen sind, so heifst das, es soll hier über die *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν* gehandelt werden, über die verständige und sorgfältige Benutzung aller rechtmäfsigen Mittel zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit und zum Erwerb äufserer Güter. Diese aber gehört nach stoischer Auffassung so gut wie das tugendhafte Handeln im engeren Sinne zur sittlichen Lebensaufgabe des Menschen, solange sie vernunftgemäfs ist. [2]) Wenn also das von der Vernunft geregelte Streben nach äufseren Gütern sittlich oder naturgemäfs ist, so gehört es eben zur Tugend und bewirkt wie diese Glückseligkeit, nur ist der Begriff Tugend etwas weiter gefafst als in der gewöhnlichen Denkweise und in der Umgangssprache. Panätius nun nahm zwischen der stoischen Lehre einerseits und Plato und Aristoteles andererseits einen vermittelnden Standpunkt ein. Plato aber bezeichnete zwar Gesundheit, Kraft, Schönheit und Reichtum als Güter, aber doch nur bei vernünftigem Gebrauch. [3]) Auch nach Aristoteles gehört zur Glückseligkeit neben dem ununterbrochenen tugendhaften Handeln eine hinlängliche Ausstattung mit äufseren Gütern. [4]) Aber das wesentlich entscheidende und bestimmende Moment der Glückseligkeit liegt auch für ihn in der tugendhaften Tätigkeit. [5]) Alle andern Güter, die zur Glückseligkeit gehören, sind durch das tugendhafte Handeln teils hervorgebracht, teils sind sie ihrer Natur nach Hilfs- und Förderungsmittel, [6]) gleichsam Werkzeuge desselben. Es war nicht schwer, vom stoischen Standpunkte aus zu dem der beiden Philosophen eine Brücke zu schlagen. Panätius brauchte nur darauf hinzuweisen, dafs nach stoischer Ansicht zum sittlichen Handeln nicht nur die *ἀρετή* im engeren Sinne, sondern auch die *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν* gehöre und dafs diese natürlich ein Vorhandensein äufserer Güter voraussetze. Dann konnte er, um die Übereinstimmung der stoischen Lehre mit Plato und Aristoteles festzustellen, wohl sagen, dafs auch für ihn, den Stoiker, die Tugend, wie sie die Umgangssprache versteht, nicht genüge, sondern äufserer Güter als Voraussetzung der *ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν* bedürfe. Ebenso natürlich war es aber, dafs ein Satz, in dem neben der Tugend äufsere Güter als Elemente der Glückseligkeit genannt werden, als ein Widerspruch gegen die stoische Lehre erschien. [7]) Man kann also recht wohl annehmen, dafs die Nachricht bei

---

[1]) Nach A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet S. 170 flg. ist zwischen *ληπτά, ἀξίαν ἔχοντα, προηγμένα* und *τὰ κατὰ φύσιν* ein erheblicher Unterschied bei den Stoikern nicht vorhanden. — [2]) Vgl. A. Bonhöffer a. a. O. Excurs. III, S. 203. — [3]) Vgl. hierüber Hirzel a. a. O. II. S. 337. — [4]) Aristoteles, Eth. Nic. I c. 11, S. 1101 a Z. 14 flg. — [5]) Aristoteles Eth. Nic. I c. 11, S. 1100 b. Z. 7 flg. — [6]) Eth. Nic. I c. 10 S. 1099 b. Z. 27 flg. — [7]) In etwas anderer Weise hat A. Schmekel (Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange. Berlin 1892, S. 222 flg.) die Nachricht des Diogenes erklärt. Die vernünftige Pflege des Körpers, so führt er aus, ist nach Panätius naturgemäß; ihr Zweck ist die Gesundheit, und die Mittel für diese zu sorgen einmal der Besitz und dann besonders die Neigung der Mitmenschen. Diese Güter seien also nicht außerhalb der Tugend, sondern in gewisser Weise in sie eingeschlossen und demnach zur Verwirklichung der Glückseligkeit auch notwendig. Als Beweis dafür, daß sie zum Bereich der Tugend gehören, führt er off. II, 18 an. (S. 222, Anm. 5.) „Die Nachricht bei Diogenes", sagt er (S. 223, Anm. 1), „ist also nur insoweit ungenau, als sie Gesundheit, Ansehen und Besitz neben die Tugend und nicht in Abhängigkeit von ihr setzt, wie es nach Cicero notwendig ist". Nach Schmekel wären also Besitz und Ansehen nur die Mittel, um die Gesundheit zu gewinnen. Aber bei Diogenes erscheinen die drei Güter als gleichwertig neben einander, nach off. II, 18 muß man nach der Neigung der Mitmenschen trachten, damit alles andere einem zufällt, und in unserem ganzen zweiten Buche ist

Diogenes richtig ist, [1]) ohne unsere Stelle bei Cicero Panätius abzusprechen. Aber wie man auch über den Bericht des Diogenes urteilen mag, unsere Stelle hier ist so gut beglaubigt, dafs ein Zweifel an ihre Herkunft nicht aufkommen kann. Ihr Inhalt wird off. III, 12 und III, 34 ausdrücklich als Panätianisch bezeugt, ja es wird sich später herausstellen, dafs sie zu dem Fundament gehört, auf dem der Gedankenaufbau unseres ganzen zweiten Buches errichtet ist. [2])

Ganz anders mufs man über den folgenden § 10 urteilen. Nachdem im § 9 der streng stoische Standpunkt scharf betont und das Verwerfliche der Umgangssprache hervorgehoben ist, die gut und nützlich von einander trennen zu können vermeint, heifst es weiter: „Freilich unterscheiden sehr angesehene Philosophen allerdings in streng sittlicher Weise diese drei verschmolzenen Arten theoretisch." Es wird also eingeräumt, dafs angesehene Philosophen mit der Volksmeinung insoweit übereinstimmen, als sie in der Theorie Zusammengehöriges trennen, und so wird bis zu einem gewissen Grade der Irrtum der Umgangssprache entschuldigt. Der Hauptton des Satzes liegt also auf den Worten: Summa auctoritate philosophi distinguunt, und daher ist eine Änderung von genera zu genere oder eine Einschiebung von re, um einen Gegensatz zu cogitatione zu schaffen, [3]) nicht nötig. Hierzu erhält der folgende Satz eine Begründung. Die Herausgeber unserer Schrift sind nun von der Voraussetzung ausgegangen, es solle begründet werden, weshalb oder wie die genannten Philosophen

---

von allen anderen Glücksgütern, aber nirgends von der Gesundheit die Rede. — R. Hirzel macht die Stelle bei Diogenes zur Grundlage einer längeren Ausführung über die eigentümliche Stellung, die Panätius und Posidonius in der Stoa einnehmen. (a. a. O. II, S. 261—430). Das Resultat seiner Erörterung, soweit es für die Erklärung der Stelle Bedeutung hat, ist im wesentlichen folgendes: Die Nachricht bei Diogenes setzt voraus, daß von Panätius und Posidonius *ὑγίεια, χορηγία* und *ἰσχύς*, die den übrigen Stoikern als *προηγμένα* galten, zu den *ἀγαθά* gerechnet wurden. Das ist aus vier Gründen glaublich. Erstens mochte sie die Rücksicht auf einen größeren Leserkreis, dem die Kunstausdrücke der stoischen Schule wo nicht unverständlich, so doch unbequem gewesen wären, bestimmen, das stoische *προηγμένα* durch *ἀγαθά* zu ersetzen, das zwar vom Standpunkt der stoischen Schule aus ungenau war, aber doch von allen Lesern ohne weiteres verstanden wurde. Ferner leugneten sie die Wirklichkeit des stoischen Weisen. Dieser konnte infolgedessen für die übrigen Menschen nicht mehr Vorbild und Gesetz sein. So entstand ihnen eine doppelte Moral, eine für die Weisen und eine andere für die Nichtweisen, und eine doppelte Glückseligkeit, eine, an der nur der Weise teil hat, und eine andere für die übrigen. Die letztere aber bedarf neben der Tugend noch gewisser äußerer Güter. — Drittens glaubt Hirzel in dieser Bestimmung der Glückseligkeit auch den Einfluß Platos auf Panätius zu erkennen, da Plato ebenfalls Reichtum und Gesundheit zwar im Grunde nicht als Güter gelten läßt, sie aber trotzdem in seinen Schriften öfter ohne Einschränkung als solche bezeichnet. Schließlich erschien dem Atticisten Panätius das Wort *προηγμένα* als eine Mißbildung, von der er glaubte die Sprache wieder befreien zu müssen. Spuren desselben freiern Gebrauchs von *ἀγαθά* findet Hirzel auch noch bei einigen anderen jüngeren Stoikern (S. 425—430).

[1]) Im zweiten Buche über die Pflichten, soweit es auf Panätius zurückgeführt werden kann, findet sich keine Spur einer Einteilung der äußeren Güter in *ὑγίεια, χορηγία* und *ἰσχύς*. Daß sie Panätius sonst irgendwo in dieser Weise geteilt hat, darauf scheint allerdings Antipaters Kritik des Panätianischen Werkes im § 86 unseres Buches hinzudeuten. Richtig übersetzt Schmekel (S. 223, Anm. 2) *ἰσχύς* durch „Ansehen" = Neigung der Mitmenschen. Bei Plato in den von Hirzel (S. 336 ff.) angeführten Stellen bedeutet es noch Körperkraft. Die Bedeutung von *χορηγία* = „Ausstattung mit äußeren Gütern" und *ἰσχύς* = „Ansehen", „*πολυφιλία*" scheint auf Aristoteles zurückzugehen. Vgl. Bonitz, Index Aristotelicus unter *ἰσχύς, χορηγία* und *χορηγεῖν*. Bei Aristoteles ist die Tugend allerdings das Prinzip des Glücks, aber um handeln, ja selbst um betrachten zu können, muß man gesund sein, und man gelangt zur vollen Entfaltung seiner Energie nur, wenn man etwas vom Glücke begünstigt ist und Freunde hat. Vgl. C. Piat, Aristoteles. Deutsche Ausgabe. Berlin 1907. (S. 312). Vielleicht hat Panätius also wie die Namen, so überhaupt die Dreiteilung der äußern Güter von den Peripatetikern übernommen. — [2]) Vgl. S. 8. — [3]) Vgl. die Ausgaben von C. F. W. Müller und Sabbadini zu dieser Stelle.

neben der Verbindung des Nützlichen und Sittlichguten noch ein Nützliches und ein Sittlichgutes für sich unterscheiden, und da der Satz diesen Zweck allerdings in keiner Weise erfüllt, so haben sie ihn für eine Interpolation erklärt und eingeklammert. [1]) Aber selbst durch dieses radikale Mittel ist der Text nicht völlig geheilt. Die Herausgeber beziehen dann nämlich die Worte im Anfange des dritten Satzes: quod qui parum perspiciunt auf philosophi cogitatione distinguunt im ersten Satze und erklären: Wer zu wenig durchschaut, dafs die Philosophen nur theoretisch die drei Arten scheiden, der sieht oft Arglist für Weisheit an. Sie legen dabei einen besonderen Ton auf cogitatione, wozu der Zusammenhang nicht berechtigt. Ferner sieht man nicht ein, warum grade die Arglist für Weisheit halten sollen, welche die Philosophen nicht recht verstehen. Das tun doch wohl alle, die das Nützliche und das Gute für etwas Grundverschiedenes halten, und zwar die am ersten, die nie etwas von Philosophen und ihren Unterscheidungen gehört haben. Beseitigt man also den zweiten Satz von § 10, so wird man wohl dem ersten dasselbe Schicksal bereiten müssen. Dann wird quod qui parum perspiciunt allerdings zu dem letzten Satze von § 9 passen, aber andererseits wird sich für die Entstehung der umfangreichen Interpolation schwer eine Erklärung finden. Vielleicht aber ist noch ein Ausweg vorhanden, durch den eine solche Gewaltsamkeit gegen die Textüberlieferung erspart wird. In der Tat dürfte der zweite Satz etwas ganz anderes begründen, als die Herausgeber annehmen. Cicero sagt: Freilich stimmen sehr angesehene Philosophen mit der gewöhnlichen Denkweise insoweit überein, als sie das Gute und das Nützliche theoretisch scheiden, aber er setzt hinzu: severe sane atque honeste, d. h. man mufs jedoch zugeben, dafs sie das in streng sittlicher Weise tun. Diese Einschränkung severe sane atque honeste soll im zweiten Satze begründet werden, indem gefolgert wird, dafs die Philosophen trotz ihrer theoretischen Trennung doch tatsächlich honestum und utile als zusammengehörig betrachten und insofern auf dem Boden strenger Sittlichkeit stehen. Man darf wohl annehmen, dafs Cicero dieselben Philosophen im Sinne hat, die er off. III, 20 den Stoikern gegenüberstellt, nämlich die Peripatetiker, die er dort mit den Altakademikern zusammen nennt. Dann aber mufs man erwarten, dafs es hier Lehrsätze der Peripatetiker sind, aus denen er schliefst, dafs für sie das Gute und das Nützliche untrennbar sind. Für den Satz also: Quidquid enim iustum est, utile censent mögen ihm Sätze vorgeschwebt haben wie: *ἔστι δὲ πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ'ἐστὶ τὸ κοινῇ συμφέρον* [2]) oder *δίκαιον τὸ κοινῇ συμφέρον.* [3]) Der zweite Satz aber itemque quod honestum, idem iustum stimmt überein mit dem Aristotelischen: *αὕτη μὲν οὖν δικαιοσύνη οὐ μέρος ἀρετῆς, ἀλλ' ὅλη ἀρετή ἐστιν* [4]) und mit *ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι.* [5]) Der peripatetische Begriff der Gerechtigkeit dient also hier als Mittelglied für den Schlufs: Das für die Allgemeinheit Nützliche ist das Gerechte, andererseits ist die Gerechtigkeit die Gesamttugend, also ist alles Sittlichgute auch nützlich. Wie nahe dieser Gedankengang Cicero lag, zeigen seine Ausführungen off. III, 20—32, die davon ausgehend, dafs nach der Meinung der Altakademiker und Peripatetiker ein Unterschied zwischen honestum und utile sei, in den Sätzen gipfeln: Ergo unum debet esse omnibus propositum,

---

[1]) In der Textausgabe von Schiche fehlen die Klammern. Merkwürdig verfährt Dettweiler. Auch er hat den Satz nicht eingeklammert, auch kein Wort zu seiner Erklärung gesagt, bezieht dann aber den Anfang des dritten Satzes: quod qui parum perspiciunt auf philosophi cogitatione distinguunt im ersten Satze. — [2]) Aristoteles Polit. III. S. 1182b Z. 12. — [3]) Arist. Eth. Nic. S. 1160a Z. 14. — [4]) Arist. Eth. Nic. S. 1130a Z. 8. — [5]) Arist. Eth. Nic. S. 1129b Z. 26.

ut eadem sit utilitas uniuscuiusque et universorum, quam si ad se quisque rapiet, dissolvetur omnis humana consortio (§ 26 am E.) und: Haec enim una virtus (scil. iustitia) est domina et regina virtutum. (§ 28 am E.)[1] So ist im zweiten Satze von § 10 eine Begründung der Worte severe sane atque constanter enthalten, die auf der Lehre eben der Philosophen beruht, welche er im ersten Satze im Sinne hat. Wäre nun in ihm auch die Untrennbarkeit des Guten und Nützlichen als tatsächliche Meinung der Peripatetiker erschlossen, so würde hierzu recht gut passen, wenn er fortfährt: „Die das nicht recht durchschauen, halten oft Arglist für Weisheit". Nun aber weist Cicero als ihre wirkliche Meinung nur auf, dafs alles Sittlichgute auch nützlich ist. Hierzu will allerdings der folgende Satz nicht recht stimmen; denn wer zu wenig durchschaut, dafs alles Sittlichgute auch nützlich ist, kommt darum noch nicht in Gefahr, Arglist für Weisheit zu halten, höchstens bisweilen das Gute zu unterlassen. So stehen wir vor der Frage: Ist es wahrscheinlicher, dafs die beiden ersten Sätze von § 10 durch Interpolation in den Text gekommen sind, oder darf man Cicero zutrauen, er habe gemeint, mit der Folgerung: quidquid honestum sit, idem sit utile für die Peripatetiker die Untrennbarkeit des Guten und Nützlichen erwiesen zu haben? Die letztere Annahme dürfte glaublicher erscheinen, wenn man sich an die Sorglosigkeit erinnert, mit der Cicero in dem vorliegenden Werke überhaupt urteilt, und an die Art, wie er z. B. über den Konflikt der Pflichten im ersten Buche (§ 152—161) gehandelt hat.[2] Ebenso aber wie dieser zweite Satz dürfte der ganze § 10, dessen einzelne Sätze in engem Zusammenhange stehen und der nichts enthält, was auf Panätius zurückgeführt werden müfste, als eine Anmerkung Ciceros zu betrachten sein, die er an die Panätianische Behauptung am Ende von § 9 anschlofs.

Nachdem also die Zusammengehörigkeit von Nutzen und Tugend festgestellt ist, wendet sich die Erörterung der Frage zu, wie man das, was nützlich ist, gewinnt. Was unter dem Nützlichen zu verstehen ist, bezeichnet Cicero im § 11 noch einmal kurz mit den Worten: Quae ad hominum vitam tuendam pertinent. Dieses Nützliche wird eingeteilt in Lebloses und Lebendes, die lebenden Wesen in vernunftlose und vernünftige, wie die Götter und Menschen. An diese Einteilung schliefst sich die Behauptuug (§ 11 a. E. und § 12), dafs es die Menschen sind, die den Menschen am meisten Nutzen oder Schaden bringen. Den Beweis hierfür erbringen die §§ 12—16. „Da also der Satz nicht bezweifelt werden kann", fährt Cicero im § 17 fort, „dafs es die Menschen sind, die den Menschen am meisten nützen oder schaden, so glaube ich, dafs es zum Wesen der Tugend gehört, die Herzen der Menschen zu gewinnen und auf den eignen Nutzen hinzulenken." Über den Zusammenhang dieses Satzes mit dem Vorhergehenden bemerkt Schmekel S. 20: „Gleich nach den einleitenden Bemerkungen über dasselbe (d. h. das Nützliche) treffen wir einen weit ausgeführten Syllogismus (c. 3,11—5,17): Die erste Prämisse (§ 12—16) beweist, dafs fast aller Nutzen, die zweite (§ 16), dafs fast aller Schaden den Menschen nur durch Vermittlung der Menschen treffe. Daraus folgt der Schlufs (c. 5,17): cum

---

[1]) Auch bei Plato ist die Gerechtigkeit die Tugend, von der die drei übrigen, Weisheit, Selbstbeherrschung und Tapferkeit nur besondere Erscheinungsweisen sind. Vgl. Barth, Die Stoa, S. 136 und Zeller II. S. 882 flg. — Der Beweis dafür, daß das Gerechte auch das Nützliche sei, ist etwas abweichend bei Plato Alc. I. c. 23 flg. S. 116D, wo in folgender Weise geschlossen wird: 1) *πάντα τὰ δίκαια καλά,* 2) *πάντα τὰ καλὰ ἀγαθὰ,* 3) *τὰ ἀγαθὰ συμφέρει,* 4) *τὰ δίκαια ἄρα συμφέροντά ἐστιν.* — Von etwas anderem ist Fin. III. § 71 die Rede, wo nur gesagt wird, daß man nie ungerechten Gewinn suchen soll. — [2]) Vgl. Progr. Lessing-Gymn. 1907. S. 74 ff.

igitur hic locus nihil habeat dubitationis, quin homines plurimum hominibus et prosint et obsint, proprium hoc statuo esse virtutis conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere." Aber aus dem Satze: „Fast aller Nutzen und fast aller Schaden kommt den Menschen durch die Menschen", läfst sich doch nicht der Schlufs ziehen, dafs es zum Wesen der Tugend gehört, die Menschen zu gewinnen und auf den eignen Nutzen hinzuwenden. Der Schlufsform fehlt ein Glied; der Schlufs wird erst vollständig, wenn wir als erstes Glied aus § 9 den Satz hinzunehmen, in dem die Zusammengehörigkeit des Guten und des Nützlichen behauptet wird. Der Schlufs ist also folgender: Nutzen haben und tugendhaft sein ist von einander untrennbar; Nutzen hat man aber durch den tatbereiten Willen der Menschen, also dürfte es zum Wesen der Tugend gehören, die Neigung der Menschen für sich zu gewinnen. So schliefsen sich die §§ 9 und 11—17 zu einem unlöslichen Ganzen zusammen. Der zweite Teil von § 17 und § 18 geben eine Erläuterung des ersten Satzes von § 17. Es wird zuerst die Tugend, als die Kunst, die Herzen der Menschen zu gewinnen und zum Eintreten für unsern Nutzen [1]) willig zu machen, in Parallele gesetzt mit den andern Arbeiten und Künsten, durch welche leblose Dinge und Tiere für die Menschen nutzbar gemacht werden. Hierauf zeigt § 18, dafs diese Kraft der Tugend in ihrem Wesen begründet sei; denn sie sei in drei Gebieten wirksam: Das erste liege im Erkennen der Wahrheit, das zweite in der Bezähmung der Leidenschaften und der Unterwerfung der natürlichen Triebe unter die Vernunft, das dritte wird durch die Worte bestimmt: „tertium iis, quibus congregemur, uti moderate et scienter."

In diesen §§ 11—18 hat sich Cicero offenbar eng an Panätius' Ausführungen angeschlossen. Der Zusammenhang ist durch keine Bemerkung gestört, und einzelne Wendungen zeigen Spuren ihres Ursprungs. So werden die animalia im § 11 durch die Worte gekennzeichnet: quae habent suos impetus et rerum appetitus = *ὁρμὰς καὶ προθυμίας.*[2]) Auch die kühle Art, wie er in § 11 und § 12 über die Götter hinweggeht, scheint für den griechischen Philosophen charakteristisch. Schliefslich wird er im § 16 selbst genannt.[3]) Dafs Panätius selbst peripatetische Quellen benutzt hat, zeigt die Erwähnung der Schrift des Peripatetikers Dicäarch: de interitu hominum.[4]) Wenn das Kapitel über den Schaden, der von den Menschen über die Menschen kommt, verhältnismäfsig kurz ausgefallen ist, so liegt das in der Natur unseres Buches begründet, das ja vom Nutzen handelt. Es genügte, wenn kurz

---

[1]) Müller klammert im § 17 virorum praestantium wohl nicht mit Recht ein. Nostrarum rerum ist einfach die Übersetzung des griechischen *οἰκείων*, das sich aus stilistischen Gründen hier nicht durch rerum suarum oder humanarum oder hominum wiedergeben ließ. — [2]) Vgl. A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa. S. 248 und Arnim, Stoic. vet. fragm. III. 178 Z. 16: *ἐκ περιττοῦ δὲ τῆς ὁρμῆς τοῖς ζῴοις ἐπιγενομένης, ᾗ συγχρώμενα πορεύεται πρὸς τὰ οἰκεῖα.* — [3]) Schmekel (S. 194 Anm. 3) urteilt über § 16 nicht ganz richtig. Cicero meint nicht, Panätius beweise Selbstverständliches zu weitläufig, wenn er zeige, daß der Mensch allen Nutzen durch den Menschen habe, sondern er sagt nur, Panätius tue des Guten etwas zu viel, wenn er weitschweifig berichte, daß Feldherrn und Staatsmänner Großes und Heilsames ohne den guten Willen der Menschen nicht hätten ausführen können. Hierfür scheinen ihm geschichtliche Beispiele überflüssig zu sein. — [4]) Sicherlich mit Recht führt Schmekel (S. 43 Anm. 2) das Citat auf Panätius zurück. Wenn Cicero Tuscul. I, 77 den Dicäarch als einen seiner Lieblingsschriftsteller bezeichnet, so beweist das nicht, daß unsere Stelle eine Ciceronische Erweiterung der Vorlage ist, wie Klobe S. 33 annimmt. Auch von Panätius wird Fin. IV, 79 gesagt, daß er Dicäarch beständig im Munde führe. Die Ausführung aber, daß die Menschen, wie sie den größten Nutzen bringen, so auch am meisten schaden, gehört durchaus in den Zusammenhang, ist im § 12 vorbereitet und in der Comprehensio § 17 mitenthalten. Schmekel, der diesen Teil von § 16 sonderbarer Weise für die zweite Prämisse des oben genannten Schlusses hält, meint, sie sei kürzer gehalten, weil bereits Dicäarch ihre Wahrheit erwiesen hätte.

darauf hingewiesen wurde, dafs der Schaden derselben Quelle entstamme, wie der Nutzen. Ganz klar aber tritt der Anschlufs an die Peripatetiker in § 18 hervor. Hier wird die Tugend, wie von Aristoteles, in eine dianoetische und eine praktische geteilt und ein dritter Teil hinzugefügt, der, wie die Adverbien moderate et scienter zeigen, die theoretische und praktische Tugend umfafst, also die Gesamttugend ist im Verhältnis zu andern. Es ist also dasselbe Tugendgebiet, das Aristoteles der Gerechtigkeit zuweist, die ja nach ihm die Gesamttugend ist inbezug auf das Verhalten des einzelnen gegen seine Mitmenschen.[1]) Wir haben es hier also offenbar mit einer Einteilung der Tugend zu tun, die auf die Peripatetiker zurückgeht. Auch die Definition des zweiten Teils, der praktischen Tugend, entspricht der Aristotelischen..

Eine ähnliche Einteilung der Tugenden, wie an unserer Stelle, findet sich Cic. part. orat. 76 flg. Dort läfst sich folgendes Schema für die Einteilung aufstellen:

I. Temperantia

a) in suas res: magnitudo animi

- in rebus commodis:
  1. ea, quae absunt, non expetendo
  2. ab iis, quae in potestate sunt, abstinendo
- in rebus incommodis:
  1. fortitudo
  2. patientia

b) in communes: iustitia

1. religio 2. pietas
3. fides 4. lenitas
5. amicitia

II. Sapientia

a) disputandi prudentia b) oratoria prudentia.

Es wird hier die gesamte praktische Tugend als temperantia, die theoretische als sapientia bezeichnet. Die praktische Tugend erscheint in Beziehung auf die eigene Person als magnitudo animi, im Verhältnis zu andern als iustitia. Die Seelengröfse zeigt sich als Mäfsigung und Tapferkeit. Die peripatetische Einteilung, wie sie hier vorliegt, hat sich Panätius für seinen besonderen Zweck zugerichtet. Da er zeigen wollte, dafs der Nutzen auf dem tugendhaften Verhalten gegen andere beruht, so setzte er neben die theoretische Tugend die beiden Unterabteilungen der praktischen, ohne sie als Arten einer gemeinsamen Gattung zu bezeichnen. Er teilte also nicht:

I. Temperantia — Magnitudo animi, iustitia

II. Sapientia

sondern gleich: I. Sapientia, II. magnitudo animi, III. iustitia. Einteilungsprinzip und Definition der Tugenden an unserer Stelle und ihre Benennungen in der Partitio oratoria

[1]) Arist. Eth. Nicom. V. S. 1129b Z. 25 flg.: *αὕτη μὲν οὖν ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον κτλ.* und S. 1130a. Z. 10 flg.: *τί δὲ διαφέρει ἡ ἀρετὴ καὶ ἡ δικαιοσύνη αὕτη, δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων· ἔστι μὲν γὰρ ἡ αὐτή, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό, ἀλλ' ᾗ μὲν πρὸς ἕτερον, δικαιοσύνη, ᾗ δὲ τοιάδε ἕξις, ἁπλῶς ἀρετή.* Immer wieder wird deshalb in unserem Buche gerade auf die Gerechtigkeit hingewiesen, als die Quelle des Nutzens; so heißt es im Abschnitte über den Ruhm § 38: Itaque illa tria, quae proposita sunt ad gloriam, omnia iustitia conficit. Der letzte Abschnitt aber (§ 52 flg.) handelt von der beneficentia und liberalitas, die ja Arten der iustitia sind.

weichen völlig von denen im ersten Buche über die Pflichten ab, [1]) und es lässt sich nicht leugnen, dafs Panätius hier einen wichtigen Satz des stoischen Dogmas zu Gunsten der Peripatetiker verleugnet, wenn er statt von völliger Unterdrückung der Triebe von ihrer Leitung durch die Vernunft redet und der Weisheit als gleichwertig die praktische Tugend gegenüberstellt.

Nachdem im allgemeinen festgestellt ist, dafs es die Tugend eines Menschen ist, durch welche andere dazu geführt werden, für seinen Nutzen zu wirken, verspricht Cicero im ersten Satze von § 19 im einzelnen die Mittel anzugeben, wodurch man die tatbereite Zuneigung der Menschen erwirbt nud bewahrt. Er unterbricht jedoch seine Darstellung dadurch, dafs er in den §§ 19 und 20 einen Abschnitt über die Bedeutung des Schicksals für das Wohl und Wehe der Menschen einschiebt. Dafs die Macht des Schicksals grofs sei und Erfolg wie Mifserfolg aufserordentlich vom Glücke abhänge, gilt ihm als allgemein bekannte Tatsache. Aber die zufälligen Ereignisse, die durch das Schicksal herbeigeführt werden, lassen sich in zwei Klassen teilen. Seltener sind die, welche auf die Einwirkung von Elementargewalten oder vernunftlosen Wesen zurückzuführen sind, zahlreicher die, wo Menschen handelnd eingreifen; auch diese sind zufällig (quamquam fortuita sunt), können aber doch nur durch Menschenkraft und Menschenwillen bewirkt werden. Als solche nennt er Unglücksfälle oder günstige Ereignisse im Kriege und im politischen Leben.

Es fragt sich nun, ob diese Ausführungen auf Panätius zurückgeführt werden können oder eine Zugabe Ciceros sind. Dafs von einer unveränderten Übernahme der Vorlage in Ciceros Text keine Rede sein kann, zeigt die Berücksichtigung römischer Verhältnisse seiner Zeit im § 20. Darf man aber annehmen, dafs Cicero, abgesehen von der Ersetzung anderer Beispiele durch ihm näher liegende, hier im ganzen Panätius' Ansichten wiedergibt? Ganz ausgeschlossen erscheint das von vornherein nicht. Grade in den vorhergehenden §§ 16--18 folgt Panätius den Peripatetikern. Nun ist bekannt, dafs diese dem Schicksale eine grofse Macht einräumten. [2]) Es wäre also immerhin möglich, dafs Panätius sich hier mit der Ansicht der Peripatetiker auseinandergesetzt hätte, mochte er ihr nun zustimmen oder sie einschränken. Aber bei näherer Prüfung unserer Stelle verliert diese Annahme an Wahrscheinlichkeit. Erstlich pafst das, was in den §§ 19 und 20 ausgeführt wird, besser vor § 17; denn es gehört zum Beweise des Satzes: homines plurimum hominibus et prosunt et obsunt, hat also nach dem Satze: proprium hoc statuo esse virtutis conciliare animos hominum et ad usus suos adiungere und seinen Erläuterungen im § 17 und § 18 keinen rechten Platz mehr. Auffallend ist ferner die Form des zweiten Satzes von § 19. Wie kann der Stoiker Panätius, auch wenn er die hierauf bezügliche Ansicht der Peripatetiker selbst billigte, es einfach als allgemein bekannt hinstellen, dafs menschliches Wohl und Wehe zum grofsen Teile vom Glück abhänge? Aufserdem sieht man nicht recht ein, warum hier ein Unterschied gemacht wird zwischen solchen Zufällen, die durch Elementarereignisse oder unvernünftige Wesen eintreten, und solchen, die durch menschliche Tätigkeit zu stande kommen. Wenn die letzteren durch verkehrtes oder richtiges Handeln des Betroffenen

[1]) Auch off. I. § 15 findet sich eine Einteilung der Tugenden in theoretische und praktische; aber praktische werden dort die genannt, die sich auf Erwerbung und Erhaltung der Bedürfnisse des Lebens beziehen. Magnitudo animi aber ist im ersten Buche völlig gleichbedeutend mit fortitudo. Vgl. auch Madvig zu Fin. IV § 4. Ich glaube aber nicht, daß die Einteilung der Tugenden in Part. orat. 76, sondern vielmehr in Fin. IV, 4 ungenau ist. — [2]) Vgl. Cic. Tuscnl. V. § 52. — Plutarch περὶ τύχης Anfang. — Zeller, Philosophie der Griechen IIIa S. 96, 2[3]. — v. Scala, Die Studien des Polybios S. 184 flg.

herbeigeführt oder gehindert werden könnten, so wären es eben keine Zufälle mehr. Cicero deutet auch mit keiner Silbe an, dafs dem Eintreten dieser letzteren Art von Zufällen durch unser Handeln vorgebaut oder ihm der Boden bereitet werden könnte, und wir haben auch nicht das Recht anzunehmen, dafs ihm dieser Gedanke vorgeschwebt hat. Vielmehr zeigen die Beispiele, die er für die letztere Art von Zufällen gewählt hat, dafs er der Meinung ist, der Mensch sei ihnen gegenüber genau so macht- und mittellos, wie gegen die Elementarereignisse. Es lag ihm gewifs näher, sein politisches Mifsgeschick und die Niederlage seiner Partei dem blinden Schicksale auf die Rechnung zu setzen, als sie der Unzulänglichkeit des „summus et singularis vir“ oder den Mifsgriffen der „cives bene meriti“ zuzuschreiben. Im übrigen wird über die beiden Arten von Zufällen nur ganz dasselbe gesagt, was allgemein bereits im § 16 ausgeführt ist, nämlich dafs durch Elementarereignisse oder unvernünftige Wesen weniger Schaden entsteht als durch Krieg und Bürgerzwist. Wenn man ferner die §§ 16 und 19 vergleicht, so mag noch ein anderer Umstand auffällig erscheinen. Im § 16 nennt Dicäarch als Ursachen für den Untergang von Menschen: Überschwemmung, Pestilenzen, Mifswachs [1]) und auch das plötzliche Hereinbrechen von Tierschwärmen. Bei den letzteren denkt er offenbar an Heuschreckenplagen und ähnliches, [2]) was Hungersnot und infolge davon den Untergang der Menschen herbeiführt. Alle diese Naturereignisse haben gemeinsam, dafs ihnen die Menschen in Massen erliegen. Cicero scheint aber nur beachtet zu haben, dafs Elementarereignisse und Wirkungen unvernünftiger Tiere in einen Gegensatz zu den Menschen gestellt sind, und hat die im § 16 genannten Elementargewalten durch andere ersetzt. Aber an die Stelle der Massenmörder: Überschwemmung, Pestilenz und Mifswachs setzt er: Stürme, Unwetter, Schiffbruch, Feuersbrünste, Einstürze, denen doch immer nur einzelne zum Opfer fallen, und während im § 16 von verderblichen Tierschwärmen die Rede ist, spricht er im § 19 von „ictus, morsus, impetus“ der Tiere, also Ursachen, durch die in den Ländern, die Dicäarch und Panätius kannten, doch nur wenig Menschen zu Grunde gingen. So spricht der Platz, an dem die Erörterung über das Schicksal sich findet, dafür, dafs die Stelle nicht Panätianischen Ursprungs ist, und auch die Ausführungen selbst tragen ganz das Gepräge einer Ciceronischen Anmerkung. Zum mindesten ist es sehr gewagt, eine so zweifelhafte Stelle, wie die hier behandelte es ist, als Zeugnis dafür zu benutzen, welche Meinung Panätius über den Zufall und seinen Einflufs auf das menschliche Leben gehabt hat. Das hat Schmekel getan und dabei zugleich etwas in unsere Stelle hineingelegt, was darin nicht steht. Allerdings hat er Recht, wenn er (S. 20) findet, dafs hier der Einflufs des Zufalls nicht geleugnet werde. Dagegen durfte er, selbst unter der Voraussetzung, dafs unsere Stelle Panätius' Ansicht wiedergäbe, sich nicht auf sie berufen, wenn er meint, nach Panätius bestände der Zufall nur in der Kollision menschlichen Handelns mit Elementarereignissen und solchen, die durch

---

[1]) Bonnell bemerkt in seiner Ausgabe zu § 16: Wenn wir diese Stelle vergleichen mit N. D. II. 5, 14: quae terreret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentia, terrae motibus etc., und an beiden die daneben gestellten verheerenden Naturkräfte betrachten, so möchte man vastitas hier „Mangel an Lebensmitteln, Mißwachs“ u. dgl. fast gleichbedeutend mit sterilitas halten. — Beluae ist, wie § 6 u. I, 30, 1 von Tieren überhaupt im Gegensatz zu den Menschen zu verstehen. — [2]) Bonnell a. a. O.: Begebenheiten derart werden von den alten Schriftstellern mancherlei erzählt. Pearce zu dieser Stelle erwähnt der Verödung der angebautesten Gegend Äthiopiens durch Skorpione und Spinnen (Aelian VII, 40), der Vertreibung der Abderiten (Justin XV, 2) oder Autariaten (Diod. XX, 19) durch Frösche, der Myusier und Atarniten in Asien (Pausan. Ach. 2) durch Mücken, der Phaseliten (Aelian. XI, 28) durch Wespen und anderer.

vernunftlose Wesen eintreten, in allen übrigen Fällen aber, in denen man gewöhnlich dem Zufalle Glück oder Unglück zuschiebe, herrsche in Wirklichkeit kein Zufall, sondern volle Gesetzmäfsigkeit. Vielmehr werden hier auch die zufälligen Ereignisse, die durch menschliche Macht und menschlichen Willen herbeigeführt werden, als wirkliche Zufälle bezeichnet, und es heifst von ihnen nicht: quamquam fortuita dicuntur, sondern quamquam sunt (§ 20).

Vielleicht aber hat sich Panätius sonst ähnlich geäufsert wie hier, so dafs der Panätianische Ursprung unserer Stelle anderweitig beglaubigt wird und die verschiedenen Belege einander zur Stütze dienen? Das hat R. v. Scala gemeint.[1]) Seine Ansicht ist folgende. Was Panätius über das Walten des Schicksals lehrte, ist durch Demetrius von Phaleron stark beeinflufst. Demetrius nun glaubte in den Schicksalen der Völker und Staaten das Walten einer dunkelen Schicksalsmacht, der Tyche, zu erkennen, welche alle Pläne menschlicher Klugheit durchkreuze. Allerdings habe Panätius nur mit grofser Einschränkung die Beschreibung gelten lassen, die Demetrius von der Tyche gegeben hatte. Diese Ansicht v. Scalas stützt sich in erster Linie auf unsere Stelle, in der aber von einer Einschränkung der Schicksalsmacht keine Rede ist und die überdies, wie gezeigt wurde, überhaupt nicht oder nur als ein recht unsicheres Zeugnis für Panätianische Ansichten gelten kann. Daneben aber führt v. Scala noch zwei Stellen aus Cicero an, in denen Panätius dem Zufall eine Macht einräume. Die erste findet sich Off. I. c. 26 § 90. Dort citiere Panätius einen Ausspruch des Scipio Africanus, der auf die Erziehung übermütig gewordener Menschen durch Unglück und auf: rerum humanarum imbecillitatem varietatemque fortunae hinweise.“ Aber an dieser Stelle ist von einer Erziehung durch Unglück gar keine Rede, sondern es heifst dort: Wie man verwilderte Tiere den Reitlehrern übergibt, um sie wieder zuzureiten, so müfsten Menschen, denen durch das Glück der Kamm geschwollen ist, in die Schule systematischer Unterweisung (rationis et doctrinae) geführt werden, damit sie die menschliche Schwäche und die Unbeständigkeit des Schicksals erkännten. Panätius, der in diesem Kapitel davon spricht, dafs besonders im Glück Tapferkeit mit Mäfsigung gepaart sein müsse, freut sich auf einen schönen Vergleich hinweisen zu können, den Africanus, sein „Zuhörer und Freund“, wie er selbstgefällig hinzusetzt, zu gebrauchen pflegte, um dieselbe Lehre zu empfehlen, nämlich dafs Menschen von übermäfsigem Selbstvertrauen (sibi praefidentes) durch Belehrung zur Erkenntnis der menschlichen Schwäche gebracht werden müfsten. Wenn in diesem Zusammenhange der Begriff „Unsicherheit der menschlichen Verhältnisse“ von Cicero durch die auch sonst von ihm gebrauchte farblose Wendung „imbecillitas rerum humanarum varietasque fortunae“ wiedergegeben wird, so kann man doch daraus keinen Schlufs auf die Meinung des Philosophen Panätius über das Verhältnis vom Schicksal zur menschlichen Freiheit ziehen.

Die andere Stelle, die v. Scala anführt, ist Off. I. § 120. Von dieser sagt er (Anm. 4): Etwas abweichend (nämlich von off. II, 19) ist Cicero off. I. c. 33, 120, wo der Natur die gröfste Macht, die zweitgröfste Macht der τύχῃ zugeschrieben wird.“ Aber diese Stelle gehört ganz und gar nicht hierher. Es wird dort nämlich die Frage gestellt: Was haben wir für die Berufswahl zu überlegen? Sie erhält die Antwort: Hierfür kommt in erster Linie die Naturanlage eines jeden, in zweiter seine äufsere Lage in Betracht. Wenn

[1]) R. v. Scala, Die Studien des Polybios S. 184 flg. Dazu: Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit, II. S. 69 und Anm. 38b, aber auch: II. S. 704, Nachträge und Berichtigungen, zweite Folge: zu C. 28 S. 69 Z. 3 ff. v. o. mit Anm. 38b.

Cicero dort sagt: utriusque omnino habenda ratio est in deligendo genere vitae, sed naturae magis, so zeigt schon dieser Satz, dafs er unter fortuna nicht „Zufall“ oder „blindes Geschick“ verstehen will; denn wie soll einer bei seiner Berufswahl darauf Rücksicht nehmen?

Die Ausführungen v. Scalas beweisen also weder etwas für Panätius' Ansicht über den Zufall, noch für den Panätianischen Ursprung von off. II, 19 und 20. Dabei ist es natürlich recht wohl möglich, dafs Panätius ähnliche Ansichten über das Schicksal gehabt hat wie Polybius.[1] Auch was Schmekel sonst über Panätius' Lehre vom Zufall[2] vorträgt, ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit. Nur mufs man festhalten, dafs ein vollgiltiges Zeugnis dafür nicht vorhanden ist, wenigstens unsere Stelle nicht dafür angesehen werden darf.

Nachdem also im allgemeinen festgestellt ist, dafs man das, was nützt, zum gröfsten Teile von den Menschen erlangt und dafs man ihre Bereitschaft zu nützen durch die Tugend erwirbt, stellt Cicero nach einem Excurs über die Macht des Schicksals sich die Aufgabe, darzustellen, wie wir in den Menschen die Neigung erwecken können, für unseren Nutzen zu wirken. Zunächst werden offenbar im engen Anschlufs an Panätius sechs Gründe genannt, welche die Menschen zum Eintreten für andere bestimmen; es sind das: Wohlwollen, Hochachtung, Vertrauen, Furcht, Hoffnung und barer Lohn. Der letzte Beweggrund wird als der niedrigste und schmutzigste bezeichnet, sei es nun dafs jemand sich hierdurch bestimmen läfst, andern zu nützen, sei es dafs er durch ihn einen andern in den Dienst seines Nutzens stellen will. Dann aber heifst es weiter: Da aber dieses Mittel bisweilen notwendig ist, so werde ich darüber reden, wie man sich seiner zu bedienen hat, wenn ich zuvor über die Gründe gesprochen habe, die der Tugend näher stehen. Cicero verspricht also ausdrücklich auch hierüber zu reden, getan hat er es nicht; es scheint, als ob er die Behandlung dieses Kapitels verschoben und später vergessen hat. Dafs Panätius diesen Punkt besprochen hat, ist aus mehr als einem Grunde wahrscheinlich. Von den sechs Beweggründen nämlich, die im § 21 angegeben sind, werden die andern fünf behandelt, nämlich Wohlwollen, Hochachtung und Vertrauen in den §§ 30-51, die Hoffnung[3] in den §§ 52—85, die Furcht in den §§ 22—29. Der sechste aber wird nicht, wie Schmekel (S. 22) meint, als zu unbedeutend, überhaupt zurückgewiesen, sondern seine Besprechung wird in Aussicht gestellt. Es soll über ihn gehandelt werden, wenn zuvor über die Mittel gesprochen ist, die der Tugend näher stehen. Diese sind Wohlwollen, Hochachtung, Vertrauen, Hoffnung; man sollte also annehmen, dafs Cicero sich sofort diesen zuwendet. Tatsächlich aber spricht er zuerst von der Furcht. Es scheint also, als ob Panätius zuerst über Lohn und Furcht, also über die zwei Beweggründe gehandelt hat, die am wenigsten mit der Tugend zu tun haben, und dafs er diesen erstern die vier andern als solche gegenübergestellt hat, die der Tugend näher stehen. Auch die Beschaffenheit des Folgenden spricht für die Annahme, dafs hier ein gröfseres Stück ausgefallen ist. Der zweite Teil von § 22 dient nämlich als Übergang zum nächsten gröfseren Abschnitt, der davon handelt, dafs Furcht wenig dazu geeignet sei, jemandem die tätige Hilfe anderer zu verschaffen. „Es unterwerfen sich auch“, so heifst es, „die Menschen der Herrschaft eines andern aus einer gröfseren Anzahl von Gründen“; d. h. nicht nur freiwillige Unterstützung leihen sie dem andern, sondern sie geben sogar ihre Freiheit auf, und sie

[1]) Vgl. Susemihl a. a. O. S. 96—102 und besonders S. 101 Anm. 79. — [2]) Schmekel a. a. O. S. 194 u. 195. — [3]) Der letzte Abschnitt (§ 52—85) handelt von der liberalitas und beneficentia. Grade diese Tugend aber erweckt in andern die Hoffnung von ihr zu gewinnen.

tun das aus mehreren Gründen, nämlich den sechs vorher (§ 21) genannten. Zwei von diesen werden besonders hervorgehoben, nämlich Liebe und Furcht, und von der letztern behauptet, sie sei am wenigsten geeignet zur Stütze der Macht. Dieser letzte Satz nun ist das Thema des nächsten Abschnitts, der die §§ 22—29 umfafst. Hier mufs es nun auffallend erscheinen, dafs ein so gewandter Schriftsteller wie Cicero die sechs Gründe, die er eben erst (§ 21) angeführt hat, unmittelbar darauf noch einmal herzählt. Erklären liefse sich diese Wiederholung dagegen leicht, wenn zwischen dem Übergang in der zweiten Hälfte von § 22 und dem Vorhergehenden in der Quelle Ciceros sich ein längerer Abschnitt gefunden hätte. Dann wäre es möglich, dafs dort, um einen Übergang zum Kapitel über die Furcht zu gewinnen, an die sechs Gründe noch einmal erinnert [1]) und aus ihrer Zahl Liebe und Furcht gegenübergestellt wären und dafs Cicero diese Form des Übergangs beim Kompilieren einfach übernommen hat.

Während nun unser Text allerdings darauf hindeutet, dafs Panätius auch über den sechsten der im § 21 angeführten Gründe gehandelt hat, läfst sich natürlich in keiner Weise ergründen, wie das geschehen ist. Jedenfalls wird ganz anders über diesen Gegenstand im ersten Buche § 41 gesprochen als hier von Cicero. Dort wird das Verhältnis des Lohngebers zum Empfänger wenigstens gestreift, wenn den mercennarii gegenüber als Gebot der Gerechtigkeit hingestellt wird: operam exigendam, iusta praebenda.

In den §§ 22—29 handelt Cicero über den vierten der im § 21 genannten Gründe, welche die Menschen bestimmen, jemand zu fördern oder zu ehren. Den Übergang zu diesem Abschnitte bildet der zweite Teil von § 22, während im ersten Satze von § 23 das Thema festgestellt wird. Das ganze Kapitel aber über die Wertlosigkeit der Furcht ist von Cicero so umgearbeitet, dafs es ganz unmöglich ist, hier die Spuren des Panätianischen Werkes ausfindig zu machen.

Der nächste Abschnitt umfafst die §§ 29—51. Das Thema dieses Teils wird am Ende von § 29 durch die Worte angegeben: sequitur, ut disseramus, quibus rebus facillime possimus eam, quam volumus, adipisci cum honore et fide caritatem. Hiermit wird dasselbe bezeichnet wie § 21 in den Worten: aut benevolentiae gratia faciunt, cum aliqua de causa quempiam diligunt, aut honoris, si cuius virtutem suspiciunt, quemque dignum fortuna quam amplissima putant, aut cui fidem habent et bene rebus suis consulere arbitrantur. Nachdem im § 29 das Thema genannt ist, wird im § 30 die Partitio gegeben. Cicero unterscheidet deutlich die mit Hochachtung und Vertrauen verbundene Liebe weniger von derselben Gesinnung der Menge. Nicht alle haben die caritas cum honore et fide in gleicher Weise nötig; es wird sich nach der Lebensstellung richten, ob es genügt, von wenigen geliebt zu werden, oder ob jemand die Zuneigung weiter Kreise nötig hat. Die mit Hochachtung und Vertrauen verbundene Liebe weniger ist die Freundschaft. Diese wird als das erste und gröfste Bedürfnis bezeichnet: Certum igitur hoc sit idque et primum et maxime necessarium, familiaritates habere fidas [2]) amantium nos amicorum et nostra mirantium,

[1]) Wenn diese Zusammenfassung aus der Quelle übernommen ist, so erhielt sie freilich eine starke Färbung durch Cicero. Abgesehen von der Bezugnahme auf den römischen Staat in den Worten: ut saepe in republica nostra videmus, zeigt sich das auch in der Form, in welcher die § 21 genannten Beweggründe hier erscheinen. Der dritte Grund, fides, ist hier ersetzt durch spe sibi id utile futurum und fällt so mit dem fünften zusammen, der durch die Worte bezeichnet wird: spe largitionis promissisque. — [2]) familiaritates habere fidas amantium nos amicorum et nostra mirantium wird erklärt: „treue Verbindungen zu haben mit Freunden, die uns lieben und unsere Vorzüge schätzen". Man erwartet hier eigentlich: „Verbindungen zu haben mit Freunden, die uns

haec enim una res, prorsus ut non multum differat inter summos et mediocres viros, aeque utrisque est propemodum comparandum. Der Freundschaft wird der Ruhm gegenübergestellt als die mit Hochachtung und Vertrauen gepaarte Liebe der Menge. Von ihm wird gesagt, ob er nötig sei, komme auf die Verhältnisse an: ad cuiusque vitam institutam accommodandum est, a multisne opus sit . . . diligi (§ 30) und: honore et gloria [1]) et benivolentia civium fortasse non aeque omnes egent und (§ 31): Summa igitur et perfecta gloria constat ex tribus his: si diligit multitudo, si fidem habet, si cum admiratione quadam honore dignos putat. Haec autem quibus pariuntur a singulis . . . eisdem fere a multitudine. Nachdem Cicero so die beiden Teile des Themas angegeben hat, fährt er fort: „Aber über die Freundschaft ist in einem andern Buche, dem Laelius gesprochen, jetzt wollen wir über den Ruhm reden“! Er läfst also den einen Teil des Themas bei Seite, weil er darüber im Laelius gehandelt hat, also in einem Buche, an dem er noch feilte, als er bereits an den Offizien arbeitete. Der gleiche Grund war eigentlich vorhanden, um auch „den Ruhm“ zu übergehen, da er ja auch eben erst ein Buch „über den Ruhm“ vollendet hatte. Aber er will doch kurz darüber sprechen (sed attingamus), weil er bei der Verwaltung gröfserer Dinge sehr förderlich sei. Dieses letztere Kapitel mochte ihm wichtiger sein, weil sein Sohn als künftiger Staatsmann davon gröfseren Nutzen haben konnte.

Es fragt sich nun, ob Panätius in seinem Buche über die Freundschaft gehandelt hat und die Vorlage an dieser Stelle durch Cicero beträchtlich gekürzt ist? Dafs die Scheidung in Freundschaft und Ruhm von Panätius herrührt, ist wohl nicht anzuzweifeln. Wie sollte Cicero dazu kommen, eine solche Teilung vorzunehmen und nachher zu erklären, er wolle den einen Teil bei Seite lassen? Stammt aber diese Einteilung von Panätius, so ist es eigentlich selbstverständlich, dafs er ebenso über amicitia wie über gloria gehandelt hat. Wie konnte er die Freundschaft übergehen, die doch für das Wichtigere von beiden, das für jeden gleich Notwendige erklärt wird, während des Ruhms nicht alle in gleicher Weise bedürfen, sondern es auf die Verhältnisse ankommt, ob es nötig ist von vielen geliebt zu werden? Cicero übergeht dieses wichtige Kapitel, weil er eben erst den Laelius geschrieben

---

vertrauen, lieben und unsere Vorzüge schätzen“. Fidus heißt aber nicht „vertrauend“. Vielleicht hat Cicero hier das griechische *πιστός*, das ja auch „vertrauend“ heißen kann, nicht ganz passend durch fidus wiedergegeben. In der Vorlage Ciceros hätte also etwa gestanden: *πιστὰς ἔχειν συνηθείας φιλούντων τε καὶ θαυμαζόντων τὰ ἡμέτερα.*

[1]) Auch hier ist die Ausdrucksweise Ciceros etwas nachlässig. Cicero will sagen: Den Ruhm haben nicht alle in gleicher Weise nötig; wenn er nun für Ruhm die Elemente setzt, aus denen er besteht, so mußte er sagen: honore et fide et benivolentia civium non aeque omnes egent; statt dessen setzt er das Ganze, gloria, als nur gleichwertig mitten zwischen zwei Bezeichnungen seiner Teile. — Diese Stelle ist ganz mißverstanden von G. Heylbut. (De Theophrasti libris *περὶ φιλίας*, Bonn 1876. Dissert. S. 7 und 8). Er sagt, nach der Meinung des Aristoteles und der Peripatetiker könne wahre Freundschaft nur unter wenigen bestehen, die Stoiker und die Epikureer dagegen meinten, es müßten viele Freunde erworben werden, und fährt dann fort: Cicero vero . . . de officiis II, 30 mediam quodammodo viam tenuit et Stoicorum ut videtur praecepta secutus nec Theophrasteae immemor sententiae, quam haud ita multo ante et cognoverat et expresserat. „Ad cuiusque“, „inquit, vitam institutam accommodandum est, a multisne opus sit an satis sit a paucis diligi“. Cicero denkt an dieser Stelle nicht daran, gewissermaßen zwischen Peripatetikern und Stoikern zu vermitteln. Vielmehr ist die Freundschaft (d. h. a paucis diligi) für alle nötig, dagegen der Ruhm (a multis diligi) nicht. Die Freundschaft selbst aber ist immer nur auf wenige beschränkt. Übrigens geht diese Stelle hier so sicher wie nur irgend eine im zweiten Buche auf Panätius zurück. In gleicher Weise wie Heylbut irrt auch Bohnenblust (Beiträge zum Topos *περὶ φιλίας*. Berlin 1905. Berner Dissert. S. 37.)

hat; einen solchen Grund gibt es für Panätius nicht; er hat kein Buch über die Freundschaft verfafst, wenigstens ist davon nichts bekannt. Auch scheint in unserem Texte eine Andeutung vorhanden zu sein, dafs vor dem Ruhm über die Freundschaft gesprochen ist. Nachdem Cicero nämlich zu dem Kapitel über den Ruhm übergegangen ist (Kap. 9 Anfang) und das Wesen des Ruhms beschrieben hat, fährt er fort: „Dies erwirbt man sich, um es einfach und kurz zu sagen, durch dieselben Mittel bei der Menge, wie bei den einzelnen. Aber welchen Nutzen hat diese bündige Erklärung, wenn nicht vorher gesagt ist, wie man sich Hochachtung, Vertrauen und Liebe bei den einzelnen erwirbt, d. h. wenn nicht ein Abschnitt über die Freundschaft vorausgegangen ist? [1])

Ganz anderer Meinung ist Schmekel, der (S. 21 und 22) folgendes sagt: „Im Anschluss an die Worte: quod cum perspicuum sit benevolentiae vim esse magnam, macht Cicero die Bemerkung, dafs sie für verschiedene Menschen noch verschieden wichtig sei, da die einen die caritas aller, die andern nur die einiger bedürften, und verweist uns in Bezug auf die letzteren auf seine Schrift de amicitia. Dann fährt er fort § 31: nunc dicamus de gloria . . . . . summa igitur et perfecta gloria constat ex tribus his: si diligit multitudo, si fidem habet, si cum admiratione quadam honore dignos putat. Wenn er also vorhin sagte: quod cum perspicuum sit benevolentiae vim esse magnam, metus imbecillam, sequitur, ut disseramus, quibus rebus facillime possimus eam quam volumus adipisci cum honore et fide caritatem, so ist handgreiflich, dafs die Lehre vom vollkommenen Ruhme eben das ist, worüber er sprechen zu wollen § 29 angibt; dafs also § 31 mit der gröfstmöglichen Genauigkeit sich an § 29 anschliefst, wie nur immer ein Thema mit der Ausführung zusammengehört. Dementsprechend wird auch gleich darauf (§ 32) diese Ausführung begonnen. Die drei Bestandteile aber, welche den wahren Ruhm ausmachen, benevolentia oder caritas, fides und honor, sind die drei ersten Gründe, welche § 21 genannt werden! Also gibt die Abhandlung über den wahren Ruhm (§§ 31—51) die Abhandlung über die drei ersten Gründe, und demnach hängt auch § 21 mit der nachfolgenden Abhandlung so unzerreifsbar zusammen wie mit den vorhergehenden Erörterungen".

Aber Schmekel irrt sich erstens, wenn er meint, die §§ 30 und 31 Anfg. enthielten eine Bemerkung zu den Worten: quod cum perspicuum sit benevolentiae vim esse magnam. Der letzte Satz von § 29 bildet den Übergang von dem Kapitel über die Furcht zu dem folgenden Abschnitt der Abhandlung. Er besteht aus zwei Teilen; die Worte: Quod cum perspicuum sit — metus imbecillam enthalten den Abschlufs des vorausgehenden Abschnitts über die Furcht, die Worte von sequitur an stellen das Thema des folgenden Teils auf. Wie soll nun Cicero dazu kommen, nach Ankündigung des neuen Themas noch einmal eine Bemerkung zu dem vorhergehenden Teile zu machen? Vielmehr enthält § 30, wie bereits gezeigt ist, die Partitio des neuen Abschnitts und zugleich eine Abwägung der beiden Teile, Freundschaft und Ruhm, gegeneinander mit dem Resultat, dafs der Freundschaft alle in gleicher Weise bedürfen, nicht aber des Ruhms. Bei der Bestimmung des Ruhms hat ferner Schmekel das Wort „multitudo" nicht beachtet. Das Kapitel über den wahren Ruhm (§ 31 — § 51) gibt also nicht die Abhandlung über die drei ersten im § 21 genannten Gründe, sondern nur den zweiten Teil davon, während Cicero den ersten übergehen will.

---

[1]) Auch Fowler (Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta, Bonn 1885. Dissert. S. 7), vermutet, daß bei Cicero ein Abschnitt über die Freundschaft ausgefallen sei, der sich bei Panätius fand.

Eine ähnliche Unterscheidung, wie hier von Panätius zwischen Freundschaft und Ruhm gemacht wird, findet sich bei Aristoteles Eth. Nic. IX c. 10 S. 1171a Z. 17: *πολιτικῶς μὲν οὖν ἔστι πολλοῖς εἶναι φίλον καὶ μὴ ἄρεσκον ὄντα, ἀλλ' ὡς ἀληθῶς ἐπιεικῆ· δἰ ἀρετὴν δὲ καὶ δἰ αὐτοὺς οὐκ ἔστι πρὸς πολλούς, ἀγαπητὸν δὲ καὶ ὀλίγους εὑρεῖν τοιούτους.*

Die §§ 31—51 umfassen das Kapitel über den Ruhm. Der höchste und vollkommene Ruhm besteht aus drei Stücken: wenn die Menge liebt, wenn sie vertraut, wenn sie mit einer gewissen Hochachtung jemand der Ehrung würdig erachtet. Diese Gesinnung der Menge wird in der Regel auf dieselbe Weise gewonnen, wie bei einzelnen. Aber es gibt noch einen andern Weg, sich das Herz der Menge zu gewinnen. Welcher Weg das ist, zeigt der Ausdruck: ut in universorum animos tanquam influere possimus. Dafs Cicero hiermit an die Beredsamkeit denkt, lehrt Lael. § 96: Quibus blanditiis C. Papirius nuper influebat in aures contionis, cum ferret legem de tribunis plebis reficiendis! Die Liebe der Menge nun wird durch Mäfsigung und Gerechtigkeit, das Vertrauen durch Klugheit und Gerechtigkeit, die Hochachtung durch Hochherzigkeit (magnitudo animi = fortitudo) und Gerechtigkeit gewonnen. Es sind also alle Kardinaltugenden beteiligt an der Erwerbung des Ruhms, sapientia, temperantia, fortitudo, aber in erster Linie die Gerechtigkeit, von der im § 38 zusammenfassend gesagt wird: illa tria, quae proposita sunt ad gloriam, omnia conficit iustitia. (Vgl. S. 9.) Der zweite Teil von § 38 bildet den Abschlufs des ersten Abschnitts über den Ruhm, insofern dieser durch dieselben Mittel wie die Freundschaft erworben wird. Diese ganze Erörterung von § 31 — § 38 ist nur einmal durch eine Anmerkung im § 35 unterbrochen. Diese schliefst sich an den Satz an: iustitia sine prudentia multum poterit, sine iustitia nihil valebit prudentia. Danach könnte es scheinen, als ob man eine Tugend für sich ohne die anderen besitzen könne. Gegen eine solche Auffassung verwahrt sich Cicero und bemerkt, dafs er in dieser populären Darstellung sich der gewöhnlichen Ausdrucksweise anpasse, wenn er so spreche, als ob eine Tugend von den andern getrennt für sich dasein könnte. Ebenso habe es Panätius gemacht. Es ist möglich, dafs von Panätius an dieser Stelle eine ähnliche Anmerkung gemacht ist; denn im Munde eines Stoikers mufste der letzte Satz des § 34 immerhin auffallen. Die Worte „cum inter omnes philosophos constet" sind (wie O. Heine in seiner Ausgabe zu dieser Stelle bemerkt) natürlich nicht ganz richtig.

Während die §§ 31—38 also sich eng an Panätius *περὶ τ. κ.* anschliefsen, kann man das von den §§ 39—43 nicht ohne weiteres behaupten. Es wird hier gezeigt, dafs in jeder Lebenslage die Unterstützung durch andere nötig sei und dafs man sie unmöglich erlangen könne, wenn man nicht als gerecht erscheine. Der Gerechtigkeit bedarf also der, welcher für sich lebt, und der Landmann so gut wie die Geschäftswelt, ja selbst die Räuber. Um sie zu geniefsen, habe man Herrscher eingesetzt und Gesetze gegeben. Diese Ausführung pafst nicht in die Disposition. Nachdem die Gerechtigkeit in den §§ 32—38 als eins der Mittel aufgewiesen ist, durch die man sich Wohlwollen, Vertrauen und Hochachtung der Menge erwirbt, erscheint sie hier neben den sechs Ursachen, welche nach § 21 die Menschen bestimmen, jemand zu fördern und zu ehren, als eine siebente, und zwar mitten in dem Teil, der von der Erwerbung der gloria handelt. Diese Ausführung, die Cicero überdies durch die Worte ac mea quidem sententia als seine eigne kennzeichnet, hätte vor den § 31 oder hinter § 51 gepafst, wenn im § 21 die iustitia neben den andern sechs Ursachen für die Gewinnung der adiumenta hominum genannt wäre.

Es scheint, dafs Cicero diesen Abschnitt selbständig hier eingefügt hat und dafs er eine Erinnerung an de rep. III enthält. Dort hat Laelius über den Wert und die Notwendigkeit der Freundschaft in derselben Weise gesprochen, wie es hier geschieht. Dafs Cicero zur Zeit, als die Officien entstanden, diesen Abschnitt noch in lebhafter Erinnerung hatte, zeigt die Bemerkung im Lael. § 25: Tu magis id diceres, Fanni, si nuper in hortis Scipionis, cum est de republica disputatum, adfuisses. Qualis tum patronus iustitiae fuit contra accuratam orationem Phili! Das Citat aus Theopomp und Herodot stammte dann ebendaher. Zugleich aber erklärte sich so auch leicht die Bemerkung (§ 40): quem Laelius, is qui Sapiens usurpatur, praetor fregit et comminuit ferocitatemque eius ita repressit, ut facile bellum reliquis traderet, die dem Laelius im Kriege gegen Viriathus eine Rolle zuweist, die ihm nicht zukommt, die aber erklärlich ist, wenn man bedenkt, dafs in de rep. III. grade Laelius der Lobredner der iustitia ist.

Da auch das dritte Buch über den Staat auf Panätius zurückgeführt wird, so wäre der Inhalt dieser §§ immerhin Panätianisch, wenn er auch nicht dem Buche *περὶ τ. κ.* entstammte.

Zu seiner Vorlage wendet sich Cicero in der Mitte von § 42 zurück. Wenn wir in den folgenden §§ 42—47 alles ausscheiden, was offenbar von Cicero selbständig hinzugefügt ist, so bleibt der folgende Gedankengang übrig.

Der Ruhm, der durch Tugenden erworben wird, mufs wie ein Kapital angelegt, d. h. erhalten und vergröfsert werden. Am besten geschieht dies freilich durch die Tugend an und für sich; der Ruhm, der auf ihr beruht, treibt Wurzeln und breitet sich aus, Heuchelei bringt auf die Dauer keine Früchte. Aber der Tugendhafte mufs bei der Menge bekannt werden, und hierfür sind gewisse Vorschriften nötig. Wer von Hause aus sich in hervorragender Stellung befindet, braucht dafür nicht zu sorgen; nichts von dem, was er tut und redet, bleibt verborgen. Aber die, welche von unangesehener Herkunft sind, müssen ein grofses Ziel ins Auge fassen und auf tugendhaften Wegen [1]) danach streben. Die wichtigste Empfehlung zum Ruhme ist für einen Jüngling die kriegerische Tätigkeit. [2]) Wie im allgemeinen die Werke des Geistes gröfser sind wie die des Körpers, so sind auch die Dinge, denen wir durch die Tätigkeit des Geistes nachgehen, geeigneter, die Gunst der Menge (also den Ruhm) zu erwerben, [3]) als was wir durch Körperkräfte erstreben. Die wichtigste Empfehlung geht also aus von liebevollem Gehorsam gegen die Eltern und Wohlwollen gegen die Angehörigen. Am leichtesten aber und von ihrer besten Seite werden junge Leute bei der Menge bekannt, wenn sie sich an berühmte und weise Männer angeschlossen haben. [4])

Als dritte Empfehlung zum Ruhm führt dann Cicero im § 48 die Beredsamkeit ein. Zu diesem Abschnitt bemerkt Schmekel S. 44 sehr richtig: „Dafs Cicero jedoch auch hier nicht ganz selbständig gearbeitet hat, beweisen die §§ 48 und 51; denn niemand wird zunächst glauben, dafs Cicero die Briefe Philipps an Alexander, Antipaters an Cassander und des Antigonus an seinen Sohn Philipp selbst gelesen und bei der Ausarbeitung zur

---

[1]) rectis studiis vgl. de Inv. § 4: studia recta atque honesta. — [2]) Zwischen diesem Satze und dem Anfange von § 46 fehlen gewisse vermittelnde Gedanken, die vielleicht aus off. I § 79 (vgl. Sall. Cat. c. I § 5 flg.) sich ergänzen lassen. Mit quam ob rem pergamus ad ea, quae restant kündigt Cicero den Vorsatz an, zu seiner Quelle zurückzukehren. — [3]) gratiora. — [4]) Dieser Satz kann immerhin aus Panätius' Werk entnommen sein. Dieser mag damit den Anschluß an Philosophen empfohlen haben; der Satz hätte dann durch Ciceros Zusatz bene consulentes rei publicae eine eigentümliche Färbung bekommen und wäre von ihm auf römische Sitten bezogen.

Hand gehabt habe; § 51 aber beruft sich ausdrücklich auf Panätius. Die Darstellung der Quelle ist hier also offenbar durch die Schilderung der römischen Verhältnisse wesentlich umgestaltet“.

Dafs zunächst § 48 sich ziemlich eng an die Vorlage anschliefst, dafür spricht aufser den von Schmekel erwähnten Citaten noch eine Stelle in diesem §, die bisher nicht richtig aufgefafst ist und es daher wohl verdient, ausführlicher besprochen zu werden; ich meine den Satz: Quae autem in multitudine cum contentione habetur oratio, ea saepe universam excitat gloriam. Hier haben die Herausgeber unseres Werkes ohne Ausnahme das handschriftlich überlieferte gloriam gestrichen oder geändert. Joh. Gruber hat vor gloriam die Präposition ad eingeschoben und fügt als Erklärung hinzu: „Eine kräftige Rede begeistert selbst die Menge für den Ruhm und reifst sie zu ruhmvollen Taten hin, weil der Redner ihr Selbstgefühl erweckt“. Aber an unserer Stelle ist nicht die Rede von der Wirkung auf die Menge im allgemeinen, sondern davon, welchen Gewinn der Redner selbst von seiner Rede hat, welche für den Redner günstige Stimmung hervorgebracht wird. Aufserdem schränkt Gruber die Wirkung der contentio ungebührlich ein. Nach off. I, 132 findet sie ihre Anwendung vor Gericht, in Volksversammlungen und im Senat. Dafs aber Reden, die an diesen Stellen gehalten werden, immer die Aufgabe haben sollen, für den Ruhm zu begeistern, zu ruhmvollen Taten hinzureifsen, wird schwerlich jemand glauben. Alle übrigen Herausgeber haben gloriam einfach gestrichen, weil sie Anstofs nahmen an den Verbindungen excitare gloriam und universa gloria, die ihnen als sinnlos erscheinen. Aber nach Beseitigung von gloriam wird der Text durchaus nicht einwandsfrei. Es wird an unserer Stelle die Wirkung von contentio orationis in einen Gegensatz zu der von sermo gestellt. Worin besteht denn nun dieser Gegensatz? Nach Müllers und Heines Erklärung mufs man annehmen, dafs universam der Träger des Gegensatzes ist. Im Gegensatz zum sermo, der sich dann nur an einzelne wendet, begeistert die lebhafte, feurige Rede die ganze Menge. Aber dann sollte man erwarten, dafs da, wo vom sermo gesprochen wird, der Begriff „einzelne“ irgendwie hervortrete. Das ist aber nicht der Fall. Es heifst nur ganz im allgemeinen: quantopere conciliet animos comitas affabilitasque sermonis, und im letzten Satzgliede wird von multitudinis animos und von milites gesprochen, aber nirgends wird auch nur im geringsten angedeutet, dafs die Wirkung sich auf einzelne erstrecke. Wenn sermo hier die Bedeutung „Gespräch“ hätte, so könnte man vielleicht sagen, ein Gespräch findet naturgemäfs nur mit wenigen statt und kann deshalb immer nur auf einzelne einwirken, der Begriff „einzelne“ braucht also nicht besonders hervorgehoben zu werden. Demgegenüber mufs aber betont werden, dafs sermo, wo es in einen Gegensatz zu contentio gestellt ist, nicht „Gespräch“ bedeutet, sondern die ruhige, gleichmäfsige Redeweise bezeichnet, während unter contentio die Art zu reden verstanden wird, die unter Anspannung der körperlichen und geistigen Kräfte des Redners stattfindet. In Rhetor. ad Herennium III, 13, 23 heifst es: sermo est oratio remissa et finitima cotidianae locutioni, und im Brutus § 329 wird Piso bezeichnet als orator sermonis plenus. Daher wäre in unserem Zusammenhange eine Hervorhebung des Begriffes „einzelne“ nicht überflüssig, wenn zu diesem Begriffe die Gesamtheit den Gegensatz bilden sollte. Eine grofse Schwierigkeit bietet für die Müller- (Heinesche) Erklärung auch der folgende Satz. Dieser beginnt: Magna est enim admiratio. Er enthält also eine Begründung des Vorhergehenden. Was begründet er denn? Nach Müller doch nur, dafs die contentio die ganze

Menge erregt. Davon ist aber gar keine Rede. Es wird höchstens als Grund angeführt, dafs sie zur Bewunderung anregt, was wiederum seltsam ist, da vorher das Wort admiratio gar nicht ausgesprochen ist. Nachdem ferner gesagt ist: „Denn grofs ist die Bewunderung für einen Mann, der mit Fülle und Weisheit redet“, heifst es weiter: „und die Zuhörer meinen, dafs er auch mehr versteht und weiser ist, als die übrigen“. Das ist aber ein ganz nichtssagender Zusatz. Was soll man denn anders an dem bewundern, der weise redet, als dafs er weiser ist, als die andern? Denn dafs Cicero hier dicentis in einen Gegensatz zu intellegere etiam et sapere habe stellen und sagen wollen: wer weise redet, von dem setzen die Zuhörer voraus, dafs er auch weiser ist, als die übrigen, kann man nicht annehmen. Denn man versteht dann nicht recht, warum er hier betonen soll, dafs die Zuhörer von der Form der Rede auf die Bedeutung des Redners schliefsen. Copia und sapientia sind ferner keine Eigentümlichkeit der contentio, sie können auch mit dem sermo verbunden sein. Wenn wir also der Müllerschen Erklärung folgen, so ist dieser Relativsatz unnütz und nichtssagend.

Nach Bonnell, der ebenfalls gloriam streicht, wird der Gegensatz zum Vorhergehenden nicht durch universam, sondern durch excitat ausgedrückt. Die Wirkungen von sermo seien conciliare animos, ad benevolentiam animos allicere und delenire, die von contentio dagegen excitare. „Also sermo“, so sagt er, „gewinnt, lockt an, besänftigt, dagegen die contentio rüttelt auf, reifst fort“. Aber da es hier darauf ankommt, welchen Vorteil der Redner für sich von den beiden Redeweisen hat, so würde man zu ergänzen haben, zu welcher für den Redner vorteilhaften Empfindung denn die Menge fortgerissen wird. Da nun die Ausdrücke conciliare animos, ad benevolentiam allicere, delenire milites alle auf das Wohlwollen hinweisen, so müfste man, um hier einen passenden Sinn zu bekommen, zu excitat die Worte ad benevolentiam ergänzen.

Die Stelle würde dann den Sinn haben: sermo gewinnt die Herzen, lockt zum Wohlwollen, stimmt für sich freundlich, contentio reifst fort zum Wohlwollen. Dazu pafst aber wieder der folgende Satz nicht; denn Cicero fährt nicht fort: magna est enim benivolentia, sondern: magna est enim admiratio, und Bewunderung wird in unserm Buche nicht als Grund zur Liebe angegeben. Übrigens würde der folgende Relativsatz, quem qui audiunt etc., ebenso störend sein wie bei der Müllerschen Erklärung. Schliefslich hätte Cicero sicher excitat durch Hinzufügung von einem oder zwei Synonymen stärker betont, wenn es den Gegensatz zu drei vorhergehenden, einander beigeordneten Verben bildete.

Die Lesart, welche durch Streichung von gloriam hergestellt wird, ist durchaus nicht ohne Anstofs; dagegen ist die handschriftliche Überlieferung nicht nur zu halten, sondern gloriam müfste sogar hier eingesetzt werden, wenn es fehlte. Unsere Stelle befindet sich in dem Kapitel über den Ruhm. Dieser besteht aber aus Bewunderung, Vertrauen und Wohlwollen der Menge. Hier nun werden sermo und contentio mit einander verglichen in Hinsicht auf ihre Fähigkeit Ruhm zu erwerben, d. h. Wohlwollen, Vertrauen und Hochachtung der Menge zu gewinnen. Hierfür ist contentio geeigneter als sermo. Indes vermag der letztere doch in aufserordentlicher Weise animos conciliare, animos ad benivolentiam allicere, milites delenire, d. h. das Wohlwollen der Menge zu erwecken. Das Wohlwollen der Menge ist aber nur eins der Elemente, aus denen der Ruhm besteht. Es wird also vom sermo gesagt, dafs er aufserordentlich geeignet sei, einen Teil des Ruhms zu erzeugen. Dann aber heifst es weiter: Quae autem in multitudine cum contentione

habetur oratio saepe universam excitat gloriam, d. h. die mit Anspannung aller Kräfte vor der Menge gehaltene Rede erweckt nicht nur Wohlwollen, d. h. einen Teil des Ruhmes, sondern Bewunderung, Vertrauen und Zuneigung der Menge, also den gesamten Ruhm: universam gloriam. An unserer Stelle bedeutet also universam gloriam excitare soviel wie admirationem et fidem et benivolentiam excitare, und da excitare sich mit admiratio, fides und benivolentia verbinden läfst, so dürfte schon deshalb die Verbindung universam gloriam excitare hier nicht unmöglich sein. [1])

Zu dieser Erklärung pafst auch der folgende Satz: Magna est enim admirato etc. Er enthält, wie enim zeigt, eine Begründung des Vorhergehenden. Nach der gegebenen Erklärung von universam gloriam excitare mufs man erwarten, dafs er angibt, wie die contentio Bewunderung, Vertrauen und Wohlwollen erwecken kann. Dabei dürfen wir allerdings nicht übersehen, dafs Cicero vorher sagt: saepe universam excitat gloriam. Er hat also nur zu zeigen, dafs durch die angespannte Redeweise Bewunderung, Vertrauen und Wohlwollen oft, d. h. immerhin unter gewissen Bedingungen wachgerufen werden kann. Nun wird nach § 32 unseres Buches Wohlwollen erworben 1) durch wirkliche Wohltaten, 2) durch den blofsen Willen, jemand eine Wohltat zu erweisen, selbst wenn das Vermögen fehlt, 3) durch die blofse Meinung der Menge, jemand sei freigebig, wohltätig, gerecht, treu und besitze die Tugenden, von denen es heifst: quae pertinent ad mansuetudinem et facilitatem morum. Diese letzteren Tugenden sind nach off. I. § 46: Bescheidenheit, Mäfsigung und Gerechtigkeit. Von diesen Mitteln können für unsere Stelle nur die in Betracht kommen, welche durch die Rede in Erscheinung treten; Schenkungen und Versprechungen gehören hier nicht her; über sie handelt ja Cicero auch in einem besonderen Abschnitte unseres Buches von § 52 an. Wohl aber können aus der Rede Gerechtigkeit, Mäfsigung und Bescheidenheit hervorleuchten und die Herzen der Hörer gewinnen. Vertrauen wird nach § 33 gewonnen durch die Meinung, dafs jemand eine überlegene Klugheit mit Gerechtigkeit vereinigt.

Um Liebe und Vertrauen zu finden, mufs der Redner also den Eindruck hervorrufen, dafs er ein gerechter und gemäfsigter Mann ist. Das wird geschehen, wenn in der Rede gravitas, ernste Würde, sich zeigt.

Wie begründet nun unser Satz die Behauptung, dafs contentio den Ruhm in seiner Gesamtheit schaffe? Er sagt: Erstens ist die Bewunderung für einen tüchtigen Redner grofs, zweitens trauen ihm die Zuhörer eine überlegene Klugheit,[2]) und wenn in der Rede gravitas enthalten ist, auch Gerechtigkeit, also grade die Tugenden zu, auf die das Vertrauen sich gründet, und drittens, wenn eine solche Rede durch ihre gravitas auf Gerechtigkeit und Zuverlässigkeit des Redners schliefsen läfst und zugleich modestia des Redners offenbart, so ist sie auch geeignet, das Wohlwollen zu erwecken, und dann kann nichts Bewundernswerteres hervorgebracht werden, d. h. sie erfüllt vollkommen ihren Zweck: universam gloriam excitat. So nennt also Cicero von den drei Elementen der universa gloria das eine, die Bewunderung ausdrücklich, an Stelle der beiden andern setzt er die Mittel, durch

[1]) Gloria ist sonst bei Cicero ziemlich gleichbedeutend mit fama, rumor (secundus). Die Verbindung eines solchen Begriffes mit excitare kann ich neben varios sermones excitare, tragoedias excitare nicht für unmöglich halten. — [2]) Im § 32, wo Cicero die überlegene Klugheit als eine der Ursachen für das Vertrauen der Menschen hinstellt, heißt es: quos plus intellegere quam nos arbitramur, hier mit fast wörtlicher Übereinstimmung: quem . . . intellegere etiam et sapere plus quam ceteros arbitrantur.

die eine Rede sie gewinnen kann; für fides: überlegene Klugheit und ernste Würde, für benevolentia. gravitas und modestia.

Der Inhalt des Schlusses von § 48 ist also folgender: Von den beiden Arten zu reden ist die eine, der sermo, wohl geeignet Wohlwollen zu erwerben, die andere aber, contentio orationis, ruft oft den Ruhm in seiner Gesamtheit, also Bewunderung, Vertrauen und Wohlwollen, wach; denn grofs ist die Bewunderung für einen tüchtigen Redner und die Meinung von seiner Klugheit; ist ferner die Rede von der Art, dafs man auf Gerechtigkeit schliefsen kann, und zeigt sie Bescheidenheit, so kann nichts Bewundernswürdigeres geleistet werden; denn dann wird sie auch Vertrauen und Zuneigung erwecken, also die summa et perfecta gloria.

Cicero fafst also im § 48 gloria genau in dem Sinne, wie dieser Begriff im § 31 bestimmt ist, und auch in der Begründung des Satzes, dafs die contentio den gesamten Ruhm verschaffe, bleibt er völlig in Übereinstimmung mit dem, was in den §§ 32 und 33 über die Wege gesagt ist, um Zuneigung und Vertrauen zu gewinnen. Grade darin aber scheint mir ein Beweis dafür zu liegen, dafs Cicero sich hier eng an seine Vorlage angegeschlossen hat. Sonst nämlich vergifst er auch in dem Kapitel über gloria selbst die Bedeutung, die er diesem Worte hier untergelegt hat. So heifst es gleich am Anfang dieses Abschnitts, im § 31: Honore et gloria et benivolentia civium non aeque omnes egent. Hier stellt er gloria auf gleiche Stufe mit honore und benivolentia, während doch benivolentia nur ein Teil von gloria sein soll und honor nur die Folge eines andern Teils, nämlich der admiratio, insofern als die Bewunderung der Menge die Auszeichnung im Gefolge hat. Die gleiche Unachtsamkeit zeigt er, wenn er (§ 42) in den Worten: tum propter amplificationem honoris et gloriae wiederum honor und gloria als gleichgeordnet nebeneinander stellt. Wenn er ferner im § 43 sagt: Ti. enim Gracchus P. f. tam diu laudabitur, dum memoria rerum Romanarum manebit, so ist ihm gloria geradezu gleich „Nachruhm“, eine Bedeutung, die es in diesem Abschnitt nicht haben soll. Ebenso unachtsam ist er, wenn er im § 51 sagt: Maxime autem gloria paritur et gratia defensionibus; denn gratia ist ja nur ein Teil von gloria.

Nachdem also Cicero im engen Anschlufs an Panätius davon gesprochen hat, welchen Wert die beiden Redeweisen für die Erwerbung eines guten Namens haben, handelt er in den §§ 49—51 über die Redegattungen in ihrer Beziehung auf den Ruhm. Dafs dieser Abschnitt von der Vorlage nicht ganz unabhängig ist, zeigt die Berufung auf Panätius im § 51; andererseits läfst schon die beständige Berücksichtigung römischer Verhältnisse in diesem Kapitel vermuten, dafs Cicero der Vorlage mit ziemlicher Freiheit gegenübersteht. Zunächst dürfte wohl Panätius wie Aristoteles und die peripatetischen Lehrbücher der Rhetorik nicht nur zwei, sondern drei Redegattungen unterschieden haben, nämlich das *γένος συμβουλευτικόν, δικανικόν* und *ἐπιδεικτικόν.* [1]) Von diesen hat Cicero das dritte, das genus demonstrativum, ganz bei Seite gelassen, vielleicht weil er meinte, es komme für einen vornehmen jungen Römer nicht in Betracht. [2]) Auch die beiden andern vergleicht er mit Rücksicht auf ihre Verwendung in Rom und findet, dafs die gröfste Bewunderung vor Gericht erworben wird. Das genus iudiciale scheidet sich in Anklage und Verteidigung. Ohne zwingenden Grund als Ankläger aufzutreten ist gefährlich und bringt in schlimmen

[1]) Vgl. Aristoteles Rhet. I, 3 S. 1358 b Z. 7 und Cic. de invent. I, § 7 — [2]) Die epideiktische Rede war für die Lektüre berechnet. Von ihr heißt es Aristoteles Rhet. III, 12 S. 1414 a Z. 17: *ἡ μὲν οὖν ἐπιδεικτικὴ λέξις γραφικωτάτη. τὸ γὰρ ἔργον αὐτῆς ἀνάγνωσις.*

Ruf; die Anklage eines Unschuldigen aber wird geradezu als unmenschliches Verbrechen bezeichnet. Hierauf fährt Cicero fort: „Das mufs man meiden, jedoch braucht man sich nicht ebenso ein Gewissen daraus zu machen, hin und wieder einen Schuldigen zu verteidigen, wofern er nur nicht ein ruchloser Verbrecher ist“. Dieser Satz hat eine auffallende Ähnlichkeit mit Laelius § 61, wo es heifst: „ . . . ut etiam, si qua fortuna acciderit, ut minus iustae amicorum voluntates adiuvandae sint, in quibus eorum aut caput agatur aut fama, declinandum de via sit, modo ne summa turpitudo sequatur“. Die Laeliusstelle aber geht, wie ich an einem anderen Orte zu zeigen gedenke, wahrscheinlich auf Panätius zurück,[1] also könnte auch der Inhalt unseres Satzes von Panätius herrühren.[2] Andererseits aber wird er von Cicero offenbar als seine persönliche Ansicht hingestellt, er spricht hier „offenbar aus seiner Praxis, wie der Schlufssatz zeigt: volt hoc multitudo, patitur consuetudo, fert etiam humanitas“. Vielleicht hat ihn Cicero in der Quelle vorgefunden und selbständig begründet. Sicher umfafst das Panätiusfragment nur den folgenden Satz: Iudicis est semper in causis verum sequi, patroni nonnumquam veri simile, et etiamsi minus sit verum, defendere.[3] Dafs dieser Satz im Munde eines stoischen Philosophen Verwunderung erregt hat, ist leicht zu begreifen. Bonhöffer (II, S. 73) bezeichnet ihn, allerdings mit dem vorhergehenden zusammengefafst, gradezu als unmoralisch. Zeller[4] sagt darüber: „Das zwar möchte ich den Stoikern nicht zu hoch anrechnen, dafs sie die Lüge unter Umständen für erlaubt halten; denn der gleichen Meinung ist Sokrates und Plato, und wenn wir ehrlich sein wollen, so müssen wir bekennen, dafs auch unsere Moral in dieser Beziehung zwar in der Theorie sehr rigoristisch, in der Praxis dagegen nur allzu weitherzig zu sein pflegt“. Er nimmt also auch an, dafs Panätius die bewufste Unwahrheit erlaubt habe. Schmekel (S. 229, Anm. 1) meint: „Das Anstöfsige verliert diese Stelle überhaupt sofort, wenn wir Aristoteles Rhet. I. c. 1 ff. vergleichen“. Nun ist es allerdings die Meinung des Aristoteles und der peripatetischen Lehrbücher der Rhetorik, dafs es für den Redner darauf ankommt, Glauben oder Überzeugtheit in der Brust seiner Zuhörer hervorzubringen, dafs er daher nicht so sehr auf die Wahrheit seiner Argumente, als auf ihre schon mit der Wahrscheinlichkeit gegebene Überzeugungsfähigkeit sieht,[5] aber Aristoteles spricht doch nirgends davon, dafs ein Redner wider besseres Wissen die Unwahrheit sagen darf, seine Absicht (*προαίρεσις*) soll vielmehr auf das Wahre gerichtet sein. Möglicherweise hat Panätius über den Redner vor Gericht im Gegensatz zum Richter eine Ansicht ausgesprochen, die der Aristotelischen entsprach,[6] und der Sinn seiner Worte ist von Cicero in einer Form wiedergegeben, die allerdings verstanden werden k a n n, als ob er die Lüge für erlaubt hielt.

---

[1]) Vgl. auch Bonhöffer II, S. 73: „Die Schrift de amicitia aber entspricht anerkanntermaßen nicht dem rein stoischen Standpunkt, sondern verrät Anklänge an die nikomachische Ethik und steht der peripatetisierenden Richtung des Panätius sehr nahe“. — [2]) Vgl. van Lynden, Disputatio hist.-crit. de Panaetio Rhodio Lugduni Bat. 1802. S. 108, ferner Bonhöffer a. a. O. und Zeller, Phil. d. Gr. III a S. 270[4]. Der letztere weist auf eine Anzahl Stellen bei Stoikern hin, die ebenso wenig wie unsere mit der Strenge der stoischen Gesetze übereinstimmen. Wenn Schmekel (S. 229, Anm. 1) sagt, Panätius habe „eine solche Verteidigung im Interesse einer allseitigen Gerechtigkeit gebilligt“, so scheint doch auch er den Inhalt des Satzes auf Panätius zurückzuführen. — [3]) Fowler a. a. O. S. 33 hat auch nur ihn als frg. 9 aufgenommen. — [4]) Vergl. Zeller, Phil. d. Gr. III, 1 S. 286 und 287; dazu S. 286, Anm. 3 und S. 287, Anm. 1. — [5]) Cic. de invent. I, 5, 6; Part. or. § 5 und § 31 flg.; or. §§ 63, 5, 12 und 31. — [6]) So meint außer Schmekel wohl auch Susemihl a. a. O. II, S. 77, Anm. 58. Cicero selbst hat, wie die folgenden Worte des Textes zeigen, an dem Satze des Panätius Anstoß genommen, was er schwerlich getan hätte, wenn er geglaubt hätte, in ihm nur die Ansicht des Aristoteles wiederzufinden.

Der letzte Satz von § 51, in dem Cicero sich selbst einen Ruhmeskranz flicht, ist natürlich ganz und gar sein persönliches Eigentum. Es wurde bereits bemerkt, dafs von ihm hier vergessen ist, welche Bedeutung gloria in unserm Abschnitte hat.

Was also das Verhältnis der §§ 49—51 zur Vorlage Ciceros anbelangt, so läfst sich mit einiger Sicherheit nur sagen, dafs auch Panätius über die Redegattungen in ihrer Beziehung zum Ruhme gehandelt hat und dafs sich in diesem Zusammenhange ein Satz fand, dessen Inhalt Cicero richtig durch die Worte wiederzugeben glaubte: Iudicis est semper in causis verum sequi, patroni nonnumquam veri simile, etiamsi minus sit verum defendere. Ob das, was unmittelbar vorher über die Verteidigung eines Schuldigen gesagt wird, auch bei Panätius sich gefunden hat, ist unsicher. Ganz unmöglich aber ist es, einen der früheren Sätze mit nur einiger Bestimmtheit Panätius zuzuweisen.

Die Gliederung des Abschnitts über den Ruhm, soweit er auf Panätius zurückgeführt werden kann, ist also folgende: Im § 31 wird angekündigt, wie man sich Wohlwollen, Vertrauen und Hochachtung der Menge erwirbt, und durch den letzten Satz angedeutet, dafs zu den Mitteln hierfür auch die Beredsamkeit gehöre. Es wird dann der Reihe nach über Wohlwollen (§ 32), Vertrauen (§ 33 u. § 34) und Hochachtung (§ 36—38) gesprochen. Im § 42 und § 43 wird dann gesagt, dafs man die Tugend auch zeigen müsse. Hierzu werden von § 44 an gewisse Vorschriften gegeben, deren letzte (§ 48—§ 51) sich auf die Beredsamkeit beziehen. Es ist nicht unmöglich, dafs schon Panätius sich mit diesen Vorschriften insbesondere an die Jugend gewandt hat. Cicero wenigstens nimmt von § 44 bis zum § 49 in jedem § auf sie Rücksicht. Die Zusammenfassung im § 52: Sed expositis adulescentium officiis, quae valeant ad gloriam adipiscendam kann sich jedenfalls nur auf den Abschnitt beziehen, der die §§ 44—51 umfafst, da die vorhergehenden die Jünglinge insbesondere in keiner Weise berücksichtigten. Die §§ 39—42 dürften eine Einlage Ciceros enthalten.

Der nächste Abschnitt umfafst die §§ 52—84. Als fünfter Beweggrund, wodurch die Menschen zur Förderung anderer bestimmt werden, war im § 21 die Hoffnung auf Vorteile bezeichnet worden. „Die Menschen“, so heifst es dort, „unterstützen noch die, von denen sie etwas erwarten, wie z. B. wenn Könige oder Demagogen Schenkungen in Aussicht stellen“. Hiervon nun handelt der Abschnitt über Wohltätigkeit und Freigebigkeit, der mit § 52 beginnt. Eine Wohltat erweist man entweder durch sein Handeln oder durch Geld. Dafs die erste Art des Wohltuns der zweiten vorzuziehen ist, zeigen die §§ 52 und 53. In den §§ 54—64 wird dann über die zweite Art von Wohltätigkeit gesprochen. Hierfür wird im § 54 die Vorschrift gegeben: saepe idoneis hominibus indigentibus de re familiari impertiendum (est), sed diligenter atque moderate. Es soll also nicht allen ohne Wahl, sondern nur solchen gespendet werden, bei denen es angebracht ist, und zweitens mit Sparsamkeit und Mäfsigung. Durch unüberlegtes Schenken sein Vermögen zu verschwenden ist töricht, weil man so sich selbst der Möglichkeit beraubt, länger das zu tun, was einem Freude macht, und unzweckmäfsig, weil der daraus entstandene Mangel zum Raube fremden Gutes verlockt und man so mehr Hafs als Dank gewinnt. Unsere Kasse darf also nicht allen offen stehen, sondern es mufs ein Mafs angewandt werden, das sich nach den vorhandenen Mitteln richtet. Das Spenden an sich hat kein Mafs; es gleicht dem Schöpfen in ein Fafs ohne Boden, weil die Zahl derer, die Spenden erwarten, nie geringer wird; denn sowohl die, welche daran gewöhnt sind, als auch andere warten darauf. Auf die

beiden zuerst genannten Gefahren unmäfsiger Freigebigkeit weist in gleicher Weise Aristoteles hin [1]). Da nun Panätius in unserm Buche überhaupt von den Peripatetikern abhängig erscheint, so dürfen ihm auch die §§ 54 und 55 unbedenklich zugeschrieben werden. Auch der letzte Satz des 15. Kapitels scheint nur eine etwas freiere Wiedergabe eines Panätianischen Gedankens zu sein. Durch das lateinische Sprichwort „largitionem fundum non habere“ hat Cicero vielleicht nur eine ähnliche griechische sprichwörtliche Wendung ersetzt, wie *εἰς τετρημένον πίθον ἀντλεῖν,* oder *ἄπληστος πίθος,* oder *τετρημένος πίθος.*[2])

Im allgemeinen, so fährt Cicero fort, unterscheidet man zwei Arten von Spendern; die einen sind Verschwender, die andern Freigebige. Er sagt nicht ausdrücklich, nach welchem Gesichtspunkt er diese Scheidung vornimmt; aber das Folgende zeigt, dafs es ihm hierbei darauf ankommt, wofür das Geld ausgegeben wird.

In diesem Abschnitt nun hebt sich das, was aus Panätius' Werk entnommen ist, deutlich von Ciceros eignen Zugaben ab. Im Anfange von Kapitel 16 werden Ausgaben für Speisungen, Gladiatorenspiele, scenische Aufführungen und Tierhetzen als Verschwendung bezeichnet, als wahre Freigebigkeit dagegen Rückkauf solcher, die von Seeräubern gefangen sind, oder Bezahlung der Schulden für Freunde oder Unterstützung bei der Ausstattung von Töchtern oder sonstige Hilfe bei Erwerb und Vermehrung des Vermögens. Scharf getadelt wird Theophrast, weil er die Entwickelung von Pracht in öffentlichen Aufwendungen lobt und die Möglichkeit, solche Ausgaben zu machen, für den besten Genufs erklärt, den ein Reicher von seinem Vermögen hat. Beifall dagegen findet Aristoteles, der den entgegengesetzten Standpunkt vertritt. Dafs die Citate aus Theophrast und Aristoteles auf Panätius zurückgehen, hat bereits Schmekel (S. 45) mit Recht angenommen.[3]) Aber auch der erste Satz hat, soweit er Fälle echter Freigebigkeit anführt, nur griechische Verhältnisse im Auge. Rückkauf von Gefangenen wird von Demosthenes unter die *φιλανθρωπίαι* eines guten Bürgers gerechnet[4]) und der Loskauf von Seeräubern als Beispiel einer Wohltat von Aristoteles angeführt.[5]) Die „epulae et viscerationes et gladiatorum munera venationumque apparatus“ sind allerdings Namen römischer Einrichtungen, die aber hier auch nur an die Stelle griechischer Liturgien, wie der Stammspeisungen, Choregien, Gymnasiarchien getreten sind, ohne natürlich die griechischen Begriffe genau zu decken. Wenn es hier von diesen Leistungen heifst, sie seien unnütz, weil man sich nur kurze Zeit oder überhaupt nicht an sie erinnert, so stimmt dieses Urteil wieder mit Aristoteles überein, der die Liturgien als nichtig bezeichnet und verlangt, dafs man an ihrer Stelle ein Mittel ausfindig mache, damit dauernder Wohlstand geschaffen werde.[6]) Ganz besonders aber wird die Panätianische Herkunft der Ausführungen in diesen §§ 55 und 56 durch den Gegensatz gekennzeichnet, in dem sie zu den persönlichen Anschauungen Ciceros stehen, die wir in den folgenden §§ 57—59 kennen lernen. Hier wird gesagt, dafs in Rom (in nostra civitate) schon in der guten Zeit von der Aedilität Prachtentfaltung verlangt wurde, dafs unter andern der „mafsvollste aller Menschen“, Q. Mucius, prunkvolle Spiele gegeben, ebenso wie „unser

[1]) Eth. Nic. IV. 3. S. 1121 a, Z. 16 ff. u. Z. 30 ff. — [2]) Vgl. Paroemiographi Graeci ed. Leutsch u. Schneidewin zu Plutarch Boiss. 4 (S. 343) u. Zenobius II, 6, S. 32. Ferner Aristoteles Pol. VI, 5, S. 1320 a Z. 32 u. Oec. I, 6, S. 1344 b Z. 25. — [3]) Vgl. A. Böckh, Staatshaushaltung der Athener I, S. 596 und Aristoteles Pol. V. 8, S. 1309 a Z. 19 ff. — [4]) Demosth. *περὶ τῶν ἐν Χερρονήσῳ* § 70. — [5]) Aristoteles Eth. Nic. IX, S. 1164 b Z. 34: *οἷον τῷ λυτρωθέντι παρὰ λῃστῶν πότερον τὸν λυσάμενον ἀντιλυτρωτέον;* — [6]) Aristoteles Pol. VI, 5, S. 1320 b Z. 4 und 1320 a Z. 35: *τεχναστέον οὖν, ὅπως ἂν εὐπορία γένοιτο χρόνιος.* Anders urteilt Aristoteles über solche Aufwendungen in der nikom. Ethik B. IV, c. 5, S. 1122 b Z. 19 ff., wo er mit Theophrast übereinstimmt.

Pompejus“ in seinem zweiten Consulat. Wenn nun auch übertriebener Prunk Ciceros Beifall nicht findet, so hält er doch auch zu grofse Sparsamkeit in öffentlichen Leistungen für schädlich und fafst seine Meinung zusammen in dem Satze § 58: Quare et, si postulatur a populo, bonis viris si non desiderantibus, at tamen adprobantibus faciundum est, modo pro facultatibus, nos ipsi ut fecimus, et si quando aliqua res maior atque utilior populari largitione adquiritur. Während also die §§ 55 und 56 nicht blofs für Griechenland, sondern ganz allgemein und unbedingt diese Aufwendungen verwerfen, werden sie in den §§ 57—59 für Rom als notwendig gefordert, und es wird nur verlangt, dafs sie nicht über alles Mafs hinausgehen. Offenbar enthält also Kap. 16 bis zum Schlusse des Aristotelischen Citats die Ausführungen des Panätius, und daran knüpft Cicero seine Bemerkungen bis zum Ende von § 59.[1])

Auch im § 60 folgt Cicero nur zögernd der Ansicht des Panätius, der ebenso absprechend wie über die Liturgien über Luxusbauten, wie über Theater, Säulenhallen und Tempel geurteilt hat. Panätius ist hierin offenbar dem Demetrius von Phaleron gefolgt, der Perikles tadelte, weil er so grofse Summen auf die Propyläen verwandt habe, und dessen für das griechische Kunstleben verderbliches Wirken ja bekannt ist. Die Erwähnung des Aristoteles, Theophrast und Demetrius zeigt übrigens wieder, dafs Panätius auch hier aus einer oder mehreren peripatetischen Quellen geschöpft hat.

Nachdem in den §§ 54—60 gezeigt ist, dafs eine mafslose und unnütze Geldvergeudung von wahrer Freigebigkeit scharf geschieden werden mufs, gibt Cicero in den §§ 61—64 einige Vorschriften für die Ausübung dieser Tugend. Er macht einen Unterschied zwischen solchen, die sich in wirklicher Not befinden, und solchen, welche die Freigebigkeit anderer in Anspruch nehmen, um vorwärts zu kommen. Den ersteren gegenüber wird die Geneigtheit zu helfen gröfser sein müssen, aber auch gegen die letztern soll man freigebig sein, jedoch nicht ohne Wahl und Urteil. Freigebigkeit soll man üben, besonders gegen gute und dankbare Männer oder so, dafs der Beschenkte dankbar sein mufs. Man soll ferner in Geschäften nicht zu kleinlich auf seinen Vorteil bedacht sein und nicht immer auf seinem Rechte bestehen; selbstverständlich mufs man für die Erhaltung seines Vermögens sorgen. Löblich sei schliefslich auch die Gastfreundschaft. Unzweifelhaft hat Cicero alle diese Vorschriften dem Buche des Panätius entnommen. Das zeigt sich schon daraus, dafs bei jeder von ihnen dem Thema unseres Buches gemäfs der Nutzen betont wird, der aus ihrer Befolgung erwächst.

So heifst es § 63: Quod autem tributum est bono viro et grato, in eo cum ex ipso fructus est, tum etiam ex ceteris. Temeritate enim remota gratissima est liberalitas etc. Im § 64 wird die Forderung, im Geschäftsleben nicht engherzig zu sein, mit den Worten begründet: Est enim non modo liberale paulum non numquam de suo iure decedere, sed interdum etiam fructuosum, und die Forderung, dabei die Erhaltung des Vermögens nicht zu vernachlässigen, mit dem Satze: p o s s e enim liberalitate uti non spoliantem se patrimonio nimirum est pecuniae fructus maximus. In demselben § 64 heifst es über die Gastfreundlichkeit:

---

[1]) In der Rede für Murena (c. 36) spottet Cicero über Q. Tubero, der im Gehorsam gegen stoische Vorschriften bei der Bewirtung des Volkes karg war und infolgedessen bei der Prätorenwahl durchfiel. Wahrscheinlich war es P a n ä t i u s, dem der Neffe des jüngeren Scipio Africanus zu seinem Schaden gefolgt war. (Vgl. Fin. IV, 23. Tuscul. IV, 4. Hirzel II, S. 268). Am Schlusse des Kapitels aber sagt Cicero: Quare nec plebi Romanae eripiendi fructus isti sunt ludorum, gladiatorum, conviviorum, quae omnia maiores nostri comprobaverunt, nec candidatis ista benignitas adimenda est, quae liberalitatem magis significat quam largitionem. Aber hier spricht Cicero als Advokat; als eine Last hat natürlich die Nobilität diese notwendigen Aufwendungen auch immer empfunden.

Est autem etiam vehementer utile iis, qui honeste posse multum volunt, per hospites .... valere opibus et gratia. Für die Empfehlung der Gastfreundschaft wird ferner im § 64 zweimal auf Theophrast Bezug genommen. Dafs diese Angaben aus Panätius stammen, hat schon Schmekel (S. 45) bemerkt. Aber auch der erste Teil von § 64 stimmt überein mit Aristoteles Eth. Nic. IV, c. 2, S. 1121 a Z. 4, wo es heifst: *καὶ εὐκοινώνητος δ'ἐστὶν ὁ ἐλευθέριος εἰς χρήματα· δύναται γὰρ ἀδικεῖσθαι κτλ.* und mit Eth. Nic. IV, c. 2, S. 1120 b Z. 2: *οὐδ' ἀμελήσει τῶν ἰδίων, βουλόμενός γε διὰ τούτων τισὶν ἐπαρκεῖν,* und dürfte also von Panätius aus einer peripatetischen Quelle geschöpft sein. Natürlich hat Cicero auch diesen Abschnitt nicht einfach übersetzt, sondern mit Anmerkungen verbrämt und gefärbt. Aufser dem Citat aus Ennius im § 62 ist der Schlufs des § 63, von „Atque haec benignitas“ an, ein Zusatz Ciceros. Diese Stelle enthält nur eine Wiederholung dessen, was im Anfang von Kapitel 16 gesagt ist; aber während dort an griechische Verhältnisse gedacht wird, hat der Schriftsteller hier nur Rom im Sinne. Wenn Cicero ferner sagt: „Diese Güte ist auch dem Staate nützlich“, so vergifst er, wie so oft in seinen Anmerkungen, den Zusammenhang des Ganzen; denn es kommt in diesem Abschnitt nur darauf an, welcher Nutzen dem Freigebigen selbst aus seiner Tugend erwächst, nicht welche Vorteile sich im allgemeinen und insbesondere für den Staat daraus ergeben. Durch die gleiche Unachtsamkeit Ciceros hat der Schlufs von § 64, der von der Gastfreundschaft handelt, eine eigentümliche Färbung bekommen. Während Panätius ganz allgemein von dem Nutzen der Gastlichkeit für den Gastfreundlichen selbst gesprochen hat, denkt Cicero wieder nur an politische Verhältnisse und merkt an, dafs es geziemend sei, wenn die Häuser der Vornehmen angesehenen Fremden offen ständen, und dafs es auch den Staat ehre, wenn Auswärtige in Rom gastlich aufgenommen würden. Auch die Beschränknng des Nutzens der Gastfreundschaft durch die Worte „apud externos populos“, dürfte Cicero persönlich zuzuschreiben sein. Durch diese Einschränkung der Gastlichkeit auf Angehörige eines fremden Staates ist es dann gekommen, dafs der letzte Satz von § 64 in keinem rechten Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zu stehen scheint.[1])

Im § 65 geht Cicero dazu über, von der Wohltätigkeit zu sprechen, die durch eigne Bemühung und Tätigkeit geübt wird. Dieser Abschnitt zerfällt nach dem ersten Satze von § 65 in zwei Teile; es soll nämlich von solchen Wohltaten gesprochen werden, die dem ganzen Staate, und solchen, die einzelnen zu gute kommen. Von den letztern handelt er zuerst in den §§ 65—71. Auch dieser Abschnitt über die werktätige Unterstützung einzelner läfst sich in zwei Teile zerlegen. Der erste von ihnen umfafst die §§ 65—71. Hier wird von der Hilfe gesprochen, die man als Rechtsbeistand (§ 65) und als Redner (§ 66 u. § 67) leistet, und im zweiten Teile von § 67 heifst es weiter, dafs man durch seine Tätigkeit vielen nütze, indem man sie zu Ämtern empfiehlt oder Richter und Beamte für sie gewinnt oder für ihr Interesse wacht oder endlich durch seine Fürsprache ihnen den Rat und Beistand von Rechtskundigen oder Sachwaltern verschafft, woran im § 68 die Ermahnung geknüpft wird, bei den Diensten, die man den einen leistet, nicht andern zu nahe zu treten. Es ist offenbar, dafs hier nur an römische Verhältnisse gedacht wird, dafs also die §§ 65-68 einen Zusatz Ciceros enthalten.

Anders geartet sind die §§ 69—71. Hier wird vorgeschrieben, man soll beim Wohltun mehr auf den Charakter dessen achten, dem die Hilfe zu teil wird, als auf seine äufsere

---

[1]) An „Athenis“ ist kein Anstoß zu nehmen; es steht im Gegensatze zu „in urbe nostra“ im drittletzten Satze von § 64.

Lage und seine Fähigkeit, die Wohltat zu vergelten. Diese Vorschrift pafst in diesen Teil, der von der Wohltätigkeit handelt, die nicht auf Geldspenden, sondern auf persönlicher Tätigkeit beruht; denn ein „fortunatus et potens“ (§ 69) wird nicht in die Lage kommen, Geldgeschenke anzunehmen. Die ganze Darstellung trägt aufserdem kein Merkmal an sich, weshalb man sie Panätius absprechen sollte. Auf eine freiere Bearbeitung durch Cicero könnte höchstens das lateinische Wortspiel im § 69 hindeuten: pecuniam, qui habeat, non reddidisse, qui reddiderit, non habere, gratiam autem et, qui rettulerit, habere et, qui habeat, rettulisse. Aber auch hier dürfte wohl nur eine Übersetzung aus dem Griechischen vorliegen, wo sich mit *ἀργύριον ἔχειν* und *ἀποδιδόναι* und *χάριν ἔχειν* und *ἀποδιδόναι* dasselbe Wortspiel bilden läfst.[1])

Im ganzen mufs man sagen, dafs das recht dürftig ist, was uns von Cicero aus Panätius über Hilfeleistungen überliefert wird, welche einzelnen durch Tätigkeit zu teil werden. Es sind das nur die zwei Vorschriften, bei der Wohltätigkeit nicht den Reichen und Mächtigen dem Armen aber Guten vorzuziehen und nicht das Recht bei der Hilfeleistung zu verletzen. Man darf also wohl annehmen, dafs Panätius in diesem Abschnitte etwas ausführlicher gewesen ist, dafs aber ein Teil seiner Ausführungen durch das verdrängt wurde, was Cicero in den §§ 65—68 sagt.

Nachdem Cicero von den Diensten gesprochen hat, die ein einzelner anderen erweist, handelt er in den §§ 72—85 von solchen, die jemand als Staatsmann leistet. Dieser Abschnitt ist so mit römischen Beispielen durchsetzt, dafs es auf den ersten Blick scheinen könnte, als ob Cicero sich hier recht wenig um Panätius gekümmert habe. Aber zu dieser Auffassung will wieder der erste Satz von § 86 nicht stimmen. Dort heifst es: „In his autem utilitatum praeceptis Antipater Tyrius . . . duo praeterita censet esse a Panaetio. So würde Cicero schwerlich sprechen, wenn er nicht glaubte in den §§ 72—85 Panätianische Vorschriften wiedergegeben zu haben. Ferner begegnet uns mitten in einer Darlegung römischer Verhältnisse (§ 76) der Satz: Laudat Africanum Panaetius, quod fuerit abstinens, der zeigt, dafs selbst die Ausführungen über die avaritia (§§ 75—77) in ihrem Kern von Panätius herrühren. Also wird man wohl auch für diesen Teil annehmen müssen, dafs alles, was sich in die Disposition des Ganzen gut einfügt und nicht Merkmale fremder Herkunft an sich trägt, von Panätius stammt.

Nun handelt ja das ganze zweite Buch über den Nutzen; zugleich ist aber vorausgesetzt, dafs nützlich und sittlichgut identisch seien. Ferner wird der Nutzen, den jemand durch sein Handeln für sich gewinnt, besonders in der Anerkennung seitens der Mitmenschen gefunden. Demgemäfs wird das Thema für unsern Abschnitt genau so zu stellen sein: Was wird ein Staatsmann tun müssen, damit er durch sein pflichtmäfsiges, den Geboten der Sittlichkeit entsprechendes Handeln Anerkennung gewinnt? Alle Sätze unseres Abschnittes also, die eine Antwort auf diese Frage geben, können Panätius zugeschrieben werden, wenn sonst nichts gegen diese Annahme spricht. Hiernach dürfte der Gedankengang dessen, was Cicero in diesem Abschnitte aus Panätius entnommen hat, folgender sein: Die Dienste des Staatsmannes kommen teils der Gesamtheit, teils einzelnen zu gute. Gröfsere Anerkennung finden die letzteren. Der Staatsmann mufs also ebenso für einzelne wie für die Gesamtheit sorgen, aber die Sorge für die einzelnen mufs auch der Gesamtheit

[1]) Die Ähnlichkeit pro Plancio § 68 beweist nichts gegen diese Annahme; an dieser Stelle liegt eben eine Erinnerung an griechische Lektüre vor.

nützen oder darf ihr wenigstens nicht schaden (§ 72). Andererseits wird der Leiter eines Staates nicht umhin können, von den einzelnen gewisse Leistungen zu verlangen.[1]) Hierbei wird er Sorge tragen müssen, dafs alle einsehen, dafs sie der Notwendigkeit gehorchen müssen zu ihrem eigenen Heil[2]) (§ 74). Ferner wird dafür gesorgt werden müssen, dafs alles für den Staat Notwendige vorhanden ist. (§ 74 a. E.) In erster Linie aber ist darauf zu halten, dafs auch nicht der geringste Verdacht aufkomme, der Beamte sei habsüchtig. (§ 75.) Ausdrücklich lobt Panätius den Africanus wegen seiner Uneigennützigkeit. (§ 76.) Wie es nichts Häfslicheres und Verbrecherischeres gibt[3]) als Habsucht und persönliche Bereicherung auf Staatskosten, so können die Staatslenker andererseits das Wohlwollen der Menge durch nichts leichter gewinnen, als durch Uneigennützigkeit. (§ 77). Ganz und gar zu verwerfen sind die Demagogenkünste, durch welche eine Klasse von Bürgern auf Kosten einer andern bereichert wird. (§ 78). Dadurch wird der Staat zu Grunde gerichtet, und die, welche so handeln, erwerben sich aus verschiedenen Gründen mehr Hafs als Gunst. (§ 79). Beispiele für die Nutzlosigkeit und Verderblichkeit solcher demagogischen Umtriebe sind Lysander und Agis (§ 80), während umgekehrt Aratus von Sicyon das Muster eines Staatsmannes ist, der die Sorge für die Wohlfahrt des Staates mit der für einzelne zu vereinigen wufste. (§ 81 und 82).[4]) Die Staatslenker werden also dafür zu sorgen haben, dafs gegen arm und reich gleichmäfsig Gerechtigkeit geübt werde und der Staat an Macht, Landgebiet und Einkünften zunehme. Die so handeln, werden dem Staate nützen und für sich selbst Anerkennung und Ansehen gewinnen. (§ 85). Hiernach ergeben sich die Erweiterungen Ciceros von selbst. Es sind dies der Schlufs von § 72, der an C. Gracchus und Octavius erinnert, der § 73 mit dem ersten Satze von § 74, wo ebenfalls römische Verhältnisse behandelt werden, § 75 aufser dem ersten Satz und § 76 aufser dem ersten Satz. Von Cicero hinzugefügt sind ferner der letzte Satz von § 80 und die §§ 83 und 84. Abgesehen davon, dafs diese Stellen schon wegen ihrer Bezugnahme auf römische Dinge sich als Eigentum Ciceros zu erkennen geben, stehen sie auch nur in einem sehr lockeren Zusammenhange mit dem Thema. Nirgends nämlich wird in diesen Anmerkungen Ciceros daran gedacht, dafs hier davon die Rede ist, inwiefern der Wohltäter selbst von seinem pflichtgemäfsen Handeln Vorteil hat.

Mit § 85 endigt der Teil des zweiten Buches, für den das Werk des Panätius als Vorlage gedient hat. In den §§ 86 und 87 bespricht Cicero eine Kritik Antipaters von Tyrus, der gemeint hat, Panätius habe in den Vorschriften über den Ruhm die Sorge um Gesundheit und Geld übergangen. Wodurch dieser Tadel Antipaters veranlafst wurde, ist leicht zu erkennen. Panätius lehrte, dafs zur Glückseligkeit aufser der Tugend noch *ὑγίεια, χορηγία* und *ἰσχύς* nötig seien. In seinem Werke *περὶ τοῦ καθήκοντος* handelt er nun

[1]) Daß sich Cicero hier wieder seiner Quelle zuwendet, nachdem er im ersten Satze von § 74 römische Verhältnisse besprochen hat, darauf deuten die Worte hin: neque tamen de nostra, sed de omni republica disputo. — [2]) Nur dann werden sie nämlich dem ihr Wohlwollen erhalten, der von ihnen Opfer fordert. — [3]) Daß auch hier Cicero von einer Abschweifung zu seiner Vorlage zurückkehrt, zeigen auch die Worte: ut eo, unde egressa est, referat se oratio. — [4]) Daß die §§ 81 u. 82 mittelbar den „Denkwürdigkeiten Arats“ entstammen, hat schon Droysen vermutet. (Vgl. Susemihl, Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit I. S. 627 flg.) Vielleicht hat schon Arat selbst seine Maßnahmen mit denen seiner Zeitgenossen Lysander und Agis verglichen. Es wären dann beide Beispiele aus der Schrift Arats in das Buch des Panätius übergegangen. Cicero selbst erwähnt sonst weder Lysander und Agis noch Arat irgendwo. Von Polybius, dem Freunde des Panätius, wurde Arat und seine Schrift hoch bewertet. Auch Schmekel und Klohe halten dafür, daß Cicero die Bemerkungen über Lysander, Agis und Arat aus Panätius entnommen hat. Sind aber diese Beispiele aus Panätius, so müssen auch die Sätze in den §§ 78 und 79, die durch sie erläutert werden, ebendorther stammen.

zuerst über die Tugend, dann über den Nutzen. Es lag also nahe zu erwarten, er werde in diesem zweiten Teile über *ἰσχύς, ὑγίεια* und *χορηγία* sprechen. Nun wird hier in der Tat gezeigt, wie man den Willen der Menschen in seinen Dienst zu stellen hat, also wie man Einfluſs (*ἰσχύς*) auf andere gewinnt; es mochte also scheinen, daſs zwei Teile fehlen, nämlich wie man Gesundheit und Vermögen am besten erwirbt und bewahrt. In der Tat aber ist Antipaters Tadel unbegründet. Panätius hat gar nicht daran gedacht, der Abhandlung über den Nutzen die genannte Dreiteilung zu Grunde zu legen. Das Nützliche ist hier das volle Maſs alles dessen, was die Natur verlangt (ea quae natura desiderat expleta cumulataque, § 18). Hierzu gehört natürlich auch Gesundheit und Vermögen. Das wird ausdrücklich § 12 flg. betont und zugleich festgestellt, daſs uns diese Güter ebenso wie alle übrigen durch die Hilfe anderer Menschen zu teil werden, und die Aufgabe der Abhandlung ist es, zu zeigen, wie wir diese Hilfe gewinnen können. Also ist die Sorge um Gesundheit und Vermögen nicht übergangen, sondern sie ist mit enthalten in der Sorge, den guten Willen unserer Mitmenschen zu gewinnen.

Die Bemerkungen, die in den §§ 86 und 87 an Antipaters Kritik angeknüpft werden, sind natürlich Ciceros persönliches Eigentum.

Am Schlusse des Buches (§ 88 und § 89) wird darüber gesprochen, wie man sich verhalten soll, wenn man zwischen zwei nützlichen Dingen die Wahl hat. Hirzel (II, 723 ff.) und Schmekel (S. 28) führen diesen Abschnitt im wesentlichen auf Posidonius zurück. Aber es erscheint mir ebenso wenig wahrscheinlich, daſs Cicero für die oberflächlichen Bemerkungen, die er hier über diesen Gegenstand macht, die Schrift eines griechischen Philosophen als Quelle gehabt hat, wie ich mich habe überzeugen können, daſs die konfusen Ausführungen am Ende des ersten Buchs über den Konflikt zweier sittlichen Pflichten in der Hauptsache von Posidonius herrühren.

Wie im ersten Buche so hat Cicero auch im zweiten die Disposition seiner Vorlage beibehalten, sonst aber ziemlich frei mit ihr geschaltet. Auch hier finden sich Spuren, die auf eine starke Verkürzung der Urschrift hindeuten. So ist wahrscheinlich ein Abschnitt weggelassen, der das Verhältnis des Lohnherrn zum Lohnempfänger behandelte, und sicher das Kapitel, das Panätius der Freundschaft gewidmet hatte. Umgekehrt finden sich auch an zahlreichen Stellen Erweiterungen der Vorlage, die teils ausgefallene Panätianische Ausführungen ersetzen, teils bloſse Anmerkungen Ciceros enthalten. Besonders frei bewegt er sich in Abschnitten über Gegenstände, die ihn persönlich stärker berühren, wie im Kapitel über die Wertlosigkeit der Furcht, über die Beredsamkeit und über die Hilfe, die man einzelnen als Rechtsbeistand und Verteidiger, der Gesamtheit als Staatsmann leisten kann. Wenn es natürlich auch nicht möglich ist, überall genau zu bestimmen, wo Panätius oder wo Cicero spricht, so läſst sich doch immerhin noch ein ziemlich deutliches Bild von der griechischen Vorlage gewinnen. Nur an wenigen Stellen erinnerte diese populär gehaltene Schrift daran, daſs ihr Verfasser ein Stoiker war; im allgemeinen trug sie ein peripatetisches Gepräge, war nach peripatetischen Quellen, insbesondere den Schriften Theophrasts, Dicäarchs, Demetrius' von Phaleron bearbeitet und vielleicht schon mehr für die vornehmen Römer seiner Bekanntschaft, als für einen griechischen Leserkreis berechnet.



